

**Kaikkivaltias Jumala ja
hyveellinen maailmankaikkeus**
Kleemens Roomalaisen ensimmäinen kirje
stoalaisessa kontekstissa

Tuomas J. Salo
Dogmatiikan pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2015

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Systemaattisen teologian laitos	
Tekijä – Författare Tuomas Juhani Salo			
Työn nimi – Arbetets titel Kaikkivaltias Jumala ja hyveellinen maailmankaikkeus : Kleemens Roomalaisen ensimmäinen kirje stoalaisessa kontekstissa.			
Oppiaine – Läroämne Dogmatiikka			
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma		Aika – Datum 1.4.2015	Sivumäärä – Sidoantal 90
Tiivistelmä – Referat <p>Tämän tutkielman tavoite on kartoittaa ja analysoida Kleemens Roomalaisen ensimmäisen kirjeen (todennäköisesti 90-luvulla jKr.) ja samassa historiallisessa kontekstissa vallalla olleen stoalaisen ajattelun välisiä yhteneväisyyksiä ja eroavaisuuksia. Metodi on systemaattinen analyysi. Lähde on Kleemens Roomalaisen ensimmäinen kirje.</p> <p>Taustaluvussa tutustutaan stoalaisen filosofisen koulukunnan historiaan sen alkuvaiheista Ateenassa aina sen kultakauteen Rooman imperiumin populaarifilosofiana. Samoin tutustutaan Rooman ja Korintin seurakuntien historialliseen tilanteeseen kirjeen lähettämisen aikoihin.</p> <p>Etiikkaa käsittelevässä pääluvussa ”Kleemensin” eettistä ajattelua suhteessa stoalaisen filosofian eettiseen momenttiin. Hyveteorian kannalta huomataan, että kummassakin järjestelmässä ihmisen hyveellistä toimintaa ohjaa jokin sisäinen tiedollis-asenteellinen elementti. Kleemensillä se on vanhurskaus, stoalaisilla hyve, ja näiden elementtien sisältö on erilainen. Myös järjestelmien arvoteoriat ovat osittain erilaisia: Kun stoalaisessa ajattelussa kaikki ihmisen ulkopuolinen on hyvän tai pahan suhteen neutraalia, Kleemens pitää esimerkiksi kärsimystä aidosti pahana, joskin eskatologiseen pelastukseen verrattuna sen merkitys supistuu mitättömäksi. Toisin kuin stoalaiset, Kleemens ei pidä tunteita lähtökohtaisesti pahoina, vaan ne vaikuttavat olevan hänen ajattelussaan luonnollinen osa hyveellisen ihmisen elämää. Myös järjestelmien eettiset ideaalit ja esimerkit eroavat toisistaan: Kun stoalaisilla eettinen ideaali oli eettisen kehityksen kautta maailmasta periaatteellisella (mutta ei käytännöllisellä) tasolla irtautunut Viisas, Kleemensillä eettinen ideaali on sen sijaan maailmaan sitoutunut Kristus, joka on ”Jumalan Poikana” jo syntyjään erityisessä asemassa. Käytännöllisen etiikan kannalta Kleemensin ja stoalaisten järjestelmät vaikuttavat samanlaisilta: Kaikki ihmiset ovat periaatteellisella tasolla samanarvoisia, vaikka maailmassa tuleekin vallita hierarkkinen järjestys, mikä kaikki pätee myös naisten asemaan. Eettisen kehityksen kannalta kummassakin järjestelmässä oli olennaista oikean tiedon harjoittaminen.</p> <p>Fysiikkaa käsittelevässä pääluvussa Kleemensin kirjettä analysoidaan stoalaisen kosmologian kannalta. Huomataan, että Kleemens tuskin on riippuvainen stoalaisesta kosmologiasta, vaikka joitakin samantapaisia piirteitä löytyy. Kun Kleemens pitää maailmaa transsendentin Jumalan luomana itsestään erillisenä kokonaisuutena, jota ohjaavat hänen säädöksensä, stoalaiset näkivät maailman itsessään jumalallisena kokonaisuutena, jonka kaikki osat sisälsivät osan jumalallista järkeä. Kummassakin järjestelmässä ihminen on maailman korkein olento, mutta stoalaiset pitivät ihmistä luonnoltaan hyveellisenä, kun taas Kleemens katsoo ihmiskunnan langenneen. Maailmanhistorian luonne on järjestelmissä erilainen: Stoalaiset katsoivat, että maailmassa toistui ikuisesti sama täydellinen historia, kun taas Kleemens pitää historiaa ainutkertaisena ja Jumalan tuomioon päättyvänä.</p> <p>Kaiken kaikkiaan huomataan, että Kleemensin ajattelu eroaa merkittävästi stoalaisuudesta sekä käsitteistön, väitteiden, argumentaation että edellytysten kannalta, vaikka joitakin hajanaisia samankaltaisuuksia löytyykin.</p>			
Avainsanat – Nyckelord Apostoliset isät, stoalaisuus			
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muita tietoja			

Sisällysluettelo

1 Johdanto.....	3
2 Historiallinen tausta.....	7
2.1 Stotalaisuus: Ateenalaisesta pylväiköstä Rooman populaarifilosofiaksi.....	7
2.2 Rooman kristityt monikulttuurisen pääkaupungin osana.....	10
2.3 Korintin seurakunta idän ja lännen välissä.....	11
3 Stotalainen etiikka ja Kleemensin lakikäsitys.....	12
3.1 Stotalainen hyveteoria Kleemensin peilinä.....	12
3.2 Arvoteorioiden yhtymäkohtia ja eroavaisuuksia.....	19
3.3 Tunteet – luonnollisia vai luonnonvastaisia?.....	24
3.4 Stotalainen viisas, Kristus ja muut esimerkilliset ihmiset.....	29
3.5 Käytännöllinen etiikka ja sosiaalinen todellisuus.....	34
3.6 Eettinen terapia vai eskatologisen pelastuksen tie?.....	41
4 Stotalainen fysiikka ja Kleemensin maailmankuva.....	48
4.1 Istuuko Kleemensin kosmologia stoalaiseen malliin?.....	48
4.2 Kosmologinen ja teologinen antropologia.....	53
4.3 Kohtalo, determinismi ja ennalta tietäminen.....	57
4.4 Historian loppu: Maailman jälleensyntymä vai lopullinen tuomio?.....	67
4.5 Teologia.....	72
5 Loppukatsaus.....	80
Lähde- ja kirjallisuusluettelo.....	85
Lähde.....	85
Käännökset ja apuneuvot.....	85
Kirjallisuus.....	86

1 Johdanto

”Taivaat, jotka [Jumalan tahdon] mukaan suorittavat kiertokulkuaan, ovat hänelle häiriintymättömän kuuliaiset. Päivä ja yö toteuttavat hänen säätämäänsä kulkua toisiaan mitenkään estämättä. Aurinko ja kuu sekä tähtien kuorot kiertävät hänen säätämiään ratoja hänen säädöksiensä mukaan, yksimielisinä ja ilman mitään syrjähdystä.”¹ Lainausta löytyy kirjeestä, jonka kirjoitti perimätiedon mukaan Rooman piispa Kleemens Korintin seurakunnalle 90-luvulla jKr. Tekstikatkelma vaikuttaa hyödyntävän stoalaisille tärkeitä tähtitieteellisiä käsityksiä sulauttaen ne kristilliseen kontekstiin.² Tuohon aikaan stoalaisuus oli Rooman kenties suosituin filosofinen virtaus, jota edustivat muiden muassa Marcus Tullius Cicero (106–43 eKr.), Lucius Annaeus Seneca (n. 5 eKr.–65 jKr.), Epiktetos (n. 50–135 jKr.) ja Gaius Musonius Rufus (vaikuttanut ensimmäisen vuosisadan jKr. loppupuolella).³ Minkälaisena esimerkiksi Kleemensin kirjeen mukainen kristillinen opetus on mahtanut näyttäytyä stoalaisuutta tuntevalle roomalaiselle? Tällaisten kysymysten kysyminen auttaa ymmärtämään, minkälaisessa aatteellisessa ympäristössä tuon ajan kristillinen seurakunta operoi, ja kenties myös auttaa ymmärtämään, mikä tuon ajan kristillisessä uskossa oli roomalaisten mielestä niin houkuttelevaa.

Tämän tutkielman tehtävä on kartoittaa ja analysoida Kleemens Roomalaisen ensimmäisen kirjeen ja samassa historiallisessa kontekstissa vallalla olleen stoalaisen ajattelun välisiä yhteneväisyyksiä ja eroavaisuuksia. Tämä tehdään kahdesta näkökulmasta käsin: etiikasta ja fysiikasta. Stoalaisen filosofisen järjestelmän kolmatta aihealuetta eli logiikkaa ei käsitellä, sillä lähde ei tarjoa lainkaan logiikkaan liittyvää materiaalia, ja sen käsittely siis tuskin on hedelmällistä tässä yhteydessä. Kirjeen ympärillä käydyn tieteellisen diskurssin

¹1. Klem. 20.1–3: Οἱ οὐρανοὶ τῇ διοικήσει αὐτοῦ σαλευόμενοι ἐν εἰρήνῃ ὑποτάσσονται αὐτῷ. ἡμέρα τε καὶ νύξ τὸν τεταγμένον ὑπ’ αὐτοῦ δρόμον διαννύουσιν, μηδὲν ἀλλήλοις ἐμποδίζοντα. ἥλιός τε καὶ σελήνη, ἀστέρων τε χοροὶ κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ ἐν ὁμοιοῖα δίχῃ πάσης παρεκβάσεως ἐξελίσσουσιν τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς.

²Kleemensin kirje ei ole ainoa antiikin lähde, josta samankaltaisia hymnejä löytyy. Esimerkkinä Marcus Maniliuksen latinankielinen runomuotoinen hymni: *Astronomica* 2.60–66, 80–83: ”For I shall sing of God, silent-minded monarch of nature, who, permeating sky and land and sea, controls with uniform compact the mighty structure; how the entire universe is alive in the mutual concord of its elements and is driven by the pulse of reason, since a single spirit dwells in all its parts and, speeding through all things, nourishes the world and shapes it like a living creature.... In this due order over the whole universe do all things abide, following the guidance of a master. This God and all-controlling reason, then, derives earthly beings from the signs of heaven.” Käännös teoksesta Thorsteinsson 2010a, 17–18. Tuon ajan erilaisten hymnitraditioiden vertailu saattaisi sekin olla hedelmällistä, mutta ei mahdu tämän tutkielman piiriin. Lisäksi Helsingin julkisissa kirjastoissa ei ollut tutkielman laatimisen aikaan saatavilla Manilius-käännöksiä juuri muilla kielillä kuin italiaksi. Helsingin yliopiston kirjaston ainoa kappale englanninkielisestä käännöksestä oli sekin kadoksissa.

³Sihvola 2004a, 21–23.

laajuuden takia tietyt muutkin rajaukset ovat välttämättömiä: Tässä tutkielmassa ei käsitellä Kleemensin kirjeen ajatusmaailmaa geneettisestä näkökulmasta, sillä tästä on jo tehty paljon korkeatasoista tutkimusta, eikä tämänkaltaista laajaa ja monimutkaista kysymyksenasettelua voi tutkia tarpeeksi syvällisesti jo lähtökohtaisesti suppeassa pro gradu -tutkielmassa.

Tutkimuksen metodi on systemaattinen analyysi. Erityisesti edellytysten analyysi korostuu. Ajoittain on aiheellista myös soveltaa argumentaatioanalyysiä ja käsiteanalyysiksi syvenevää termianalyysiä. Olennainen kysymys on, kuinka vahvasti kirjeessä ilmaistuja ajatuksia voidaan tulkita stoalaisesta näkökulmasta. Tarkoituksena on nähdä Kleemensin kirje ”stoalaisin silmin”, vaikka onkin varsin naiivia olettaa, että näin suppeassa opinnäytetyössä päästäisiin erityisen syvälle. Kysymys filosofisten järjestelmien vertailusta on monimutkainen, sillä esimerkiksi pinnalliset samankaltaisuudet eivät välttämättä takaa todellisia yhtymäkohtia.⁴ On siis perusteltua syventyä stoalaisen ajattelun perusteisiin kirjallisuuden perusteella myös itse tutkimuksessa, ja tätä syventymistä raportoidaan tutkielmassa suhteellisen laajasti. Vasta tämän jälkeen on järkevää ryhtyä raportoimaan mahdollisia samankaltaisuuksia ja eroavaisuuksia.

Tutkimuksessa käytetty lähde tunnetaan yleisesti Kleemens Roomalaisen ensimmäisenä kirjeenä. Kirje on sen otsakkeen mukaan osoitettu Rooman seurakunnalta Korintin seurakunnalle⁵ ja se käsittelee Korintissa ilmennyttä hajaannusta, joka oli kulminoitunut joidenkin seurakunnan johtajien erottamiseen virastaan, mitä kirjeessä vastustetaan jyrkästi. Lajiltaan kirje on selkeästi pareneettinen eli kehottava kirje, ja sen tarkoituksena on palauttaa seurakuntaan rauha ja yksimielisyys (kr. *eirênê kai homonoia*).⁶ Tässä tutkimuksessa käytetään arvostetuinta kriittistä editiota, Joseph A. Fischerin toimittamaa teosta *Die Apostolischen Väter*. Käytännön syistä viittaa kirjeen kirjoittajaan järjestelmällisesti Kleemensinä.

Kirje on todennäköisesti kirjoitettu 90-luvun puolivälissä, mistä tosin on tutkijoiden välillä edelleen kiistaa. Eräät ovat ehdottaneet, että kirjoitusajankohta sijoittuisi 70-luvulle, kun taas toiset ajattelevat, että kirje on kirjoitettu vasta 140-luvulla.⁷ Tämän tutkielman kannalta kirjoitusajankohdalla ei ole erityisen suurta

⁴Huttunen 2011, 27.

⁵1. Klem. praescr.: Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικοῦσῃ Κόρινθον[...]

⁶Bakke 2001, 12–13.

⁷Fuellenbach 1980, 1–3; Thorsteinsson 2010a, 117. Toisaalta esim. Räisänen (2010, 335, nootti 75) ja White (2004, 336–337, 479 nootti 30), johon tämä viittaa, pitävät vuosisadan vaihdetta

merkitystä, sillä tuntemassani tutkimuskirjallisuudessa ei mainita ensimmäisen ja toisen vuosisadan vaihteen paikkeilla tapahtuneen mitään suuria murroksia stoalaisessa ajattelussa.⁸

Kleemensin kirje on säilynyt kuudessa käsikirjoituksessa, joista kaksi on kreikankielistä. Loput ovat käännöksiä: yksi latinankielinen, kaksi koptinkielistä ja yksi syyrialainen. Laadukkain käsikirjoitus löytyy 400-luvulta peräisin olevasta kreikankielisestä Codex Alexandrinuksesta (A). Toinen kreikankielinen käsikirjoitus löytyy Codex Hierosolymitanuksesta (H) vuodelta 1056. Latinankielinen käännös sisältyy 1000-luvulta peräisin olevaan koodeksiin L, joka löytyi belgialaisesta luostarista, mutta jota säilytetään nykyään Namurin suuressa seminaarikirjastossa.⁹ Koptinkieliset käännökset löytyvät papyruskoodekseista C¹ ja C², joista C¹ on peräisin 300- tai 400-luvulta. C²:n ajoitus on vaikeampaa; sen mahdollinen kirjoitusaika on 400-luvulta aina 700-luvulle asti. Syyriankielinen käännös sisältyy Uuden testamentin koodeksiin S, joka on kirjoitettu vuonna 1170 Edessassa.¹⁰ Kirje on siis säilynyt suhteellisen hyvin, mutta vaatii silti tekstikriittistä työtä, missä nojaudun täysin Joseph A. Fischerin työhön ja hänen tekstikriittisiin ratkaisuihinsa. Historiallisesti merkittävä on myös piispa Joseph B. Lightfootin laatima kriittinen editio, joka julkaistiin alun perin vuonna 1890 ja uudestaan John R. Harmerin toimittamana vuonna 1891.¹¹ Hänen ja John R. Harmerin työtä on myöhemmin jatkanut Michael W. Holmes, jonka työn tuloksena on syntynyt käytännössä uusi kriittinen editio.

Kleemens Roomalaisen ensimmäinen kirje on hyvin pitkä; se on noin kaksi kertaa Heprealaiskirjeen pituinen. Kleemensin argumentaatio koskee tiettävästi erästä tiettyä historiallista tilannetta Korintin seurakunnassa, mutta hän pyrkii argumentoimaan hyvin abstraktisti ja yleispätevästi. Argumentaation laajuuden ja monimuotoisuuden takia kirjeen jakaminen selkeisiin osioihin on hyvin haastavaa, ja siksi tutkijat usein jäsensivätkin sen hieman eri tavoin riippuen metodista ja näkökulmasta. Vanhemmassa tutkimusperinteessä eräät nimekkäätkin tutkijat pitivät kirjettä lähinnä kaoottisena argumentaatiovyöhtien kokoelmana, jonka

todennäköisimpänä vaihtoehtona. He tukeutuvat Welborniin (1984, 37), joka kuitenkin pitää perusteltuna väljempää ajoitusta: 80–140 jKr.

⁸Samoin esim. Thorsteinsson 2010a, 21. Thorsteinsson katsoo Epiktetoksen edustavan ensimmäisen vuosisadan roomalaista stoalaisuutta, vaikka muuttikin Roomasta Nikopoliiseen toisen vuosisadan alussa saatuaan filosofisen koulutuksensa päätökseen: "[T]he Roman roots of his philosophical teachings are strong and evident enough to be regarded as a useful mirror of late first-century Roman Stoicism."

⁹"[...]nun in der Großen Seminarbibliothek zu Namur, fand." Fischer 1981, 22.

¹⁰Fischer 1981, 21–23.

¹¹Lightfoot & Harmer 1988, v.

tarkoitus oli palvella Rooman seurakunnan valtapolitiikkaa.¹² Uudemmassa tutkimuksessa ollaan kuitenkin yleisesti sitä mieltä, että kirjeellä on selkeä hellenistisestä kirjeretoriikasta kumpuava rakenne.¹³

Tässä tutkielmassa käytän apunani erityisesti Heikki Koskenniemen laatimaa suomennosta, josta esittämäni suomenkieliset lainaukset ovat järjestään peräisin. Tekstin sisältämät lainaukset ilmaisen Koskenniemen tapaan kursiivilla. Koskenniemen käännös löytyy hänen teoksestaan *Apostoliset isät*. Toinen apunani käyttämä käännös on Holt H. Grahamin laatima englanninkielinen käännös Grantin ja Grahamin teoksessa *The Apostolic Fathers*. Tämän lisäksi olen ajoittain verrannut käännösratkaisuja Fischerin saksankieliseen käännökseen tämän teoksessa *Die Apostolischen Väter*.

Pääasiallisesti käyttämäni kreikan kielen sanakirja on Liddellin ja Scottin laatima *An Intermediate Greek-English Lexicon*, josta käytössäni on ollut sen seitsemäs uudistettu painos. Lisäksi olen käyttänyt Matti Liljeqvistin mainiota teosta *Uuden testamentin sanakirja kreikka-suomi*.

Kirjeen stoalaisia yhtymäkohtia on käsitelty viimeisen sadan vuoden aikana tutkimuskirjallisuudessa melko usein – joskin hyvin vaihtelevan tasoisesti. Esimerkiksi Michel Spanneut teoksessaan *Le Stoïcisme des Peres de l'Eglise* vuodelta 1957 tyytyy lähinnä toteamaan, että kirjeen luvun 20 luomishymni on voimakkaasti stoalaisvaikutteinen.¹⁴ Toisaalta Louis Sandersin teos *L'hellénisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme* vuodelta 1943 käsittelee kirjettä hellenistisen ajattelun kannalta varsin kattavasti. Kleemensin kirjettä on muissa yhteyksissä tutkittu valtavasti; John Fuellenbach on laatinut laajan tutkimuskatsauksen aina von Harnackin ajoista noin vuoteen 1975 asti teoksessaan *Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome*. Fuellenbach itse tosin toteaa, että katsaus on keskittynyt lähinnä kirkollisen viran kehitykseen.¹⁵ Uudemmassa tutkimuskirjallisuudessa keskitytään enemmän kirjeen eettisiin ja retorisiin piirteisiin. Esimerkiksi Runar M. Thorsteinssonin teos *Roman Christianity and Roman Stoicism* on varsin syvälinen tutkimus roomalaisen kristillisyyden ja roomalaisen stoalaisuuden välisistä suhteista eettisen ajattelun kannalta. Viime aikoina kirjettä on tutkittu myös hellenistisen retoriikan valossa.

¹²Näin pessimistisesti tuolloisen tutkimuksen ansioita arvioi esim. Bowe 1988, 3.

¹³Näin esim. Bakke 2001 kokonaisuudessaan. Teoksen pääasiallinen tarkoitus on osoittaa tämä retorinen rakenne.

¹⁴Spanneut 1957, 373.

¹⁵Fuellenbach 1980, 25. Bowe 1984, 3–4. Bowe on varsin pessimistinen aiemman tutkimushistorian suhteen.

Tästä ovat esimerkkeinä Odd Magne Bakken perusteellinen retorinen analyysi ”*Concord and Peace*” sekä sitä edeltänyt Barbara Ellen Bowen *A Church in Crisis*, joka ilmeisesti jatkaa Wilhelm van Unnikin työtä tällä saralla.¹⁶ Tämän tutkielman kannalta hyödyllinen on myös Niko Huttusen väitöskirja *Epiktetos, laki ja Paavali*. Vaikkei Huttusen teoksessa suoraan käsitelläkään Kleemensin kirjettä, se on varsin relevantti Kleemensin syvällisesti tuntemaan paavalilaisen tradition takia. Paavalilaisen tradition ja stoalaisuuden yhteyttä on tutkinut myös Troels Engberg-Pedersen teoksissaan *Paul and the Stoics* ja *Cosmology and self in the Apostle Paul: the material spirit*.¹⁷ Viimeaikaista tutkimusta stoalaisen ajattelun roolista varhaisessa kristinuskossa on esitelty varsin laaja-alaisesti Tuomas Rasimuksen toimittamassa teoksessa *Stoicism in Early Christianity*.

Tämän tutkielman ensimmäinen pääluke taustoittaa Kleemensin kirjeen historiallista kontekstia: Ensin tarkastellaan stoalaisuuden historiallista kehitystä pienestä ateenalaisesta ryhmästä koko Rooman valtakunnan käsittäväksi filosofiseksi liikkeeksi, ja sen jälkeen tutustutaan kirjeen lähettäjä- ja vastaanottajaseurakuntien eli Rooman ja Korintin seurakuntien historialliseen tilanteeseen. Toisessa pääluvussa lähdeaineistoa analysoidaan stoalaisen etiikan näkökulmasta. Kolmannessa pääluvussa lähdeaineistoa analysoidaan stoalaisen fysiikan näkökulmasta. Tutkimus päättyy loppukatsaukseen.

2 Historiallinen tausta

2.1 Stoalaisuus: Ateenalaisesta pylväiköistä Rooman populaarifilosofiaksi

Stoalainen filosofinen perinne juontaa juurensa Ateenan sokraattiseen traditioon. Stoalaisen koulukunnan osittain legendaarinen perustajahahmo Zenon Kitionilainen saapui Ateenaan vuoden 312 eKr. paikkeilla Sokrateen oppien houkuttelemana. Zenon oli jo aikaisemmin tutustunut tuon suuren filosofin teoksiin, joita hänen isänsä oli kauppamatkoillaan hänelle hankkinut. Ateenassa Zenon kulutti noin kymmenen vuotta filosofisten opintojen parissa alkaen kyynikko Krateesta, jolta hän sai vaikutteita oppiinsa ulkoisten hyödykkeiden kuten terveyden ja vaurauden moraalisesta arvosta; ne olivat moraalin kannalta täysin arvottomia. Zenon haki oppia myös muilta kyynikoilta sekä platonisteilta.

¹⁶Näin siis Bakke (2001, 13–14). Viitteistä van Unnikin retorisen tutkimuksen kannalta olennaisiin teoksiin ks. esim. Bakke 2001, 352.

¹⁷Engberg-Pedersenin vahvoja väitteitä Paavalin stoalaisesta ajattelusta on kritisoinut mm. Philip Esler. Ks. Esler 2004.

Platonisteilta hän omaksui ajatuksen henkisten hyödykkeiden (nimittäin hyveiden) korkeasta arvosta vähempiarvoisten ulkoisten hyödykkeiden rinnalla. Toisaalta hän hylkäsi platonistisen metafysiikan. Kyynikko Stilpolta hän puolestaan sai ajatuksen viisaan itsenäisyydestä (kr. *autarkeia*) eli siitä, että ruumiin tai omaisuuden tila ei koskaan ole hyvä eikä paha, vaan viisaalle riittää hänen oma viisautensa. Zenon loi näiden kahden ajatuksen välille synteesin, jonka mukaan viisaus (ja siten kaikki hyvä) on luonnonmukaisuutta, mikä piti sisällään ajatuksen oikeanlaisesta suhtautumisesta ulkoisiin hyödykkeisiin sekä niiden oikeanlaisesta käytöstä. Tällä tavoin Zenon pystyi yhdistämään filosofiassaan toisaalta yleisesti hyväksyttävän moraalisen elämäntavan ja toisaalta myös vankan teoreettisen perustan tälle elämäntavalle. Vuosisadan vaihteessa Zenon lopulta perusti oman koulun, joka kokoontui Ateenan Kirjavassa pylväikössä (kr. *stoa poikilê*). Zenonin filosofinen opetus jakaantui kolmeen osa-alueeseen: fysiikasta, etiikasta ja logiikasta.¹⁸

Zenonin kuoltua vuonna 262 eKr. koulukunnan johtoon astui Kleanthes. Koulukunnan organisaatio säilyi Kleantheen alaisuudessa löyhänä, mutta sen piirissä rakentunut filosofinen projekti muutti suuntaansa. Stoalaiset ryhtyivät tutkistelemaan tarkasti Zenonin kirjallista ja suullista perintöä, ja hänen ajattelustaan nousi erilaisia tulkintoja. Stoalaisen koulukunnan sisäinen keskustelu täyttyi väittelyistä kunkin tulkinnan ansioista ja heikkouksista, mutta Zenon itse pysyi kritiikin ulottumattomissa. Antiikin lähteet kertovat, että Kleanthes itse oli erityisen hanakka puolustamaan oppi-isänsä Zenonin ajatuksia.¹⁹

Ateenan stoalaisten seuraava johtaja oli Khrysippos, joka toimi koulukunnan päänä todennäköisesti vuosien 230–206 eKr. aikana. Häntä pidetään yleisesti vanhan stoalaisuuden koko historian merkittävimpänä ajattelijana. Useimmiten juuri hänen ajatteluaan pidetään leimallisimmin stoalaisena. Stoalaisen filosofisen järjestelmän kehittäjänä ja jalostajana hänen ansioihinsa kuuluu erityisesti stoalaisen logiikan laajentaminen. Kuten muutkaan stoalaiset oppineet, Khrysippos itse ei kuitenkaan ollut kritiikin yläpuolella, vaan monet koulukunnan ajattelijat rohkenivat arvostella hänen tulkintojaan Zenonin perinnöstä. Khrysippoksen kuoleman jälkeisten 60 vuoden aikana koulukunnalla oli ainoastaan kaksi johtajaa, Zenon Tarsolainen ja Diogenes Babylonialainen,

¹⁸Sedley 2003, 8–11.

¹⁹Sedley 2003, 15–17.

joiden panosta stoalaisen ajattelun kehittämisessä ei yleensä pidetä erityisen merkittävänä.²⁰

Toisen vuosisadan eKr. keskivaiheilta alkaen stoalainen koulukunta siirtyi keskistolaaisuudeksi kutsuttuun vaiheeseen. Uutta vaihetta väritti avaramielisempi suhtautuminen platonistisiin ajatuksiin, ja tällä perusteella tuon ajan stoalaisuutta onkin usein kuvattu eklektiseksi. Keskistolaisuuden merkittävimmiksi edustajiksi lasketaan yleensä Panaitios Rhodoslainen (noin 185–109 eKr.) ja hänen oppilaansa Poseidonios (noin 135–51 eKr.)²¹ He hylkäsivät joitakin leimallisesti stoalaisia oppeja, kuten klassiseksi muodostuneet käsitykset maailmanpaloon päätyvästä syklistä ja sielun ykseydestä.²² Panaitioksen eettisessä ajattelussa on katsottu tapahtuneen merkittävä painopisteen siirtyminen viisaan ihanteesta tavallisten ihmisten kontekstiin.²³ Toisaalta esimerkiksi David Sedley katsoo, ettei merkittävää murrosta aiempaan stoalaisuuteen ole havaittavissa.²⁴ Keskistolaisuuden aikana hellenistisessä maailmassa alkoi näkyä jo stoalaisia vaikutteita.²⁵

Sitä mukaa kuin Rooma kasvoi taloudellisena ja sotilaallisena mahtina, kasvoi se myös merkittävänä filosofisen dialogin keskuksena. Stoalaisuus oli Rooman imperiumin alkuaikoina kreikkalais-roomalaisen maailman merkittävin filosofinen suuntaus, mikä tarkoitti sitä, että se sai lujan jalansijan erityisesti roomalaisen ylimystön piirissä.²⁶ Roomalaiset muutenkin lähestyivät etiikkaa ja sen filosofisia perusteita lähes pakkomielleisellä innolla. Ei siis ole kovinkaan yllättävää, että juuri Rooman stoalaisilta ajattelijoilta on säilynyt erityisen paljon filosofista kirjallisuutta. Stoalainen koulukunta ei roomalaiskaudellakaan muodostanut mitään yhtä ainoaa kiinteää kouluorganisaatiota, vaan stoalaisen koulukunnan toiminta keskittyi yksittäisten stoalaisten opettajien ympärille. Tällaisia olivat muiden muassa roomalainen ritari Musonius Rufus, joka vaikutti ensimmäisen vuosisadan lopulla, sekä hänen oppilaansa Epiktetos (n. 50–135 jKr.), joka on kenties merkittävin roomalaiskauden stoalainen opettaja. Muita merkittäviä stoalaisia ajattelijoina olivat Cicero ja Seneca. He eivät olleet varsinaisia stoalaisia opettajia, mutta heidän ajattelussaan oli vahva stoalainen pohjavire. Toisaalta he käyttivät usein klassisesta stoalaisuuden termistöstä

²⁰Sedley 2003, 17.

²¹Sihvola 2004a, 19–20.

²²Sedley 2003, 22–24.

²³Sihvola 2004a, 20.

²⁴Sedley 2003, 23–24. Ks. erityisesti viite 35.

²⁵Sihvola 2004a, 21.

²⁶Thorsteinsson 2010a, 13.

poikkeavaa kieltä, ja paikoitellen olivat myös ”oikeaoppisen” stoalaisuuden kanssa täysin eri mieltä. Poliittisesti kenties merkittävin stoalainen oli keisari Marcus Aurelius, joka käytti stoalaista filosofiaa lähinnä apuneuvona oikeanlaisen toiminnan saavuttamiseksi keisarillisissa tehtävissään. Häneltä on säilynyt teos *Mietiskelyjä*, joka sisältää suurimmaksi osaksi hänen yksityistä pohdintaansa filosofian käytännöllisestä harjoittamisesta.²⁷

2.2 Rooman kristityt monikulttuurisen pääkaupungin osana

On yleistietoa, että antiikin Rooma on yksi tunnetuimmista varhaisista suurkaupungeista, ja että sen merkitys länsimaisen kulttuurin muotoutumisessa oli korvaamaton. Kaupungin panos nykyisin Eurooppana tunnetun yhteiskunnallisen kokonaisuuden syntymään ei kuitenkaan katkennut antiikin Rooman tuhoon vuonna 476 jKr., vaan erityisesti keskiajan vahvistuva paavius nosti kaupungin uudestaan Euroopan jatkuvasti yhtenäistyvän kulttuurin sykkiväksi sydämeäksi. Myös aivan kristillisen uskonyhteisön alkuaikoina Rooma oli eräs sen merkittävimmistä keskuksista keskeisen sijaintinsa ja poliittisen asemansa takia. Esimerkiksi James S. Jeffers pitää todennäköisenä, että Roomassa asui kristittyjä jo 40-luvulla jKr. eli vain noin vuosikymmenen kuluttua Jeesus-liikkeen synnystä Välimeren pohjukassa sijainneessa pienessä vasallivaltiossa. Kantaansa Jeffers perustelee muun muassa viittaamalla keisari Claudiuksen vuosien 40–49 jKr. välillä antamaan ediktiin, jolla karkotettiin Roomassa tuolloin asuneet juutalaiset. Jeffers katsoo, että edikti viittaa erityisesti juutalaisten sisäisiin kiistoihin, joiden keskuksessa oli eräs Krestus. Hänellä tarkoitettiin ilmeisesti Jeesusta, tuota muutenkin kiistanalaista hahmoa. Ilmeisesti ediktiä ei koskaan saatu täydellisesti toteutettua Rooman juutalaisten jäädessä karkottamatta kuka mistäkin syystä.²⁸

Rooman kristillinen yhteisö oli ilmeisesti kuulu koko tunnetussa maailmassa jo vuoden 57 jKr. paikkeilla, jolloin Paavali kirjoitti heille kuuluisan kirjeensä. Jeffers arvelee Rooman kristittyjen olleen kuuluisia lähinnä Rooman itsensä tähden, eikä siis suuren koon tai organisatorisen merkittävyyden. Edelleen hän katsoo, että Rooman kristityistä valtaosa oli kreikankielisiä ulkomaalaisia. Juutalaisten ja pakanoiden välisten ongelmien lisäksi seurakuntaa vaivasi muutenkin taipumus hajaannukseen, jota Jeffersin mukaan aikanaan vielä pahensi Pietarin ja Paavalin saapuminen kaupunkiin.²⁹

²⁷Thorsteinsson 2010a, 20–21.

²⁸Jeffers 1991, 12–13. Yksityiskohtaisemmin Lampe 2003, 11–16.

²⁹Jeffers 1991, 13–15.

Kleemensin kirjeen syntyaikoihin ensimmäisen vuosisadan jKr. lopulla Rooman tunnetuimmat stoalaiset filosofit olivat Musonius Rufus ja Epiktetos. Koska Rooman kristillisten seurakuntien jäsenistö oli sosiaalisen statuksen suhteen hyvin kirjava, olivat nämä filosofit mitä todennäköisimmin tunnettuja ainakin osalle seurakunnan jäsenistä erityisesti siksi, että Rooman kristittyihin liittyi jo ensimmäisen vuosisadan loppupuolella myös korkeasti koulutettuja ja varakkaita jäseniä.³⁰ Lienee mahdollista, että sekä Musonius että Epiktetos olivat molemmat filosofisesti aktiivisia Roomassa juuri kirjeen kirjoittamisen aikoihin.

2.3 Korintin seurakunta idän ja lännen välissä

Korintti oli aikoinaan mahtava kaupunki, joka tunnettiin ympäri Rooman imperiumia. Nykyisin se tunnetaan parhaiten apostoli Paavalin kirjeistä Korintin seurakunnalle. Kauppakaupunki menestyi valtavasti, sillä se sijaitsi keskeisen kauppareitin varrella – viereinen maakannas oli ainoa hidastava tekijä meritiellä, joka yhdisti Adrianmeren sekä Aigeianmeren eli käytännössä Rooman ja Aasian. Paavalin aikainen Korintti oli melko uusi, sillä roomalaiset hajottivat vanhan kreikkalaisen Korintin Akhaian sodassa vuonna 146 eKr. Kaupunkia ryhdyttiin rakentamaan uudelleen vasta vuonna 44 eKr., kun Julius Caesar antoi käskyn perustaa sinne roomalainen siirtokunta. Paavalin aikainen Korintti tuhoutui osin maanjäristyksessä vuonna 77 jKr.³¹ Mitä todennäköisimmin tuho sai aikaan merkittäviä taloudellisia ja sosiaalisia muutoksia, mikä siinä tapauksessa varmasti olisi heijastunut myös seurakunnan järjestykseen. Korintissa kokoontunut seurakunta oli mitä ilmeisimmin Paavalin perustama. Hän saapui sinne toisella lähetysmatkallaan 50-luvun jKr. alussa.³² Seurakunta koostui lähinnä alempien yhteiskuntaluokkien jäsenistä, mutta joukossa oli ilmeisesti myös varakkaita ja koulutettuja.³³ Seurakunta oli jo tuolloin altis hajaannukselle³⁴, minkä myös Kleemens mainitsee, mutta pitää uutta hajaannusta aikaisempaa pahempana: ”Mutta tuolloinen puoluemieli johti teidät pienempään syntiin: tehän liityitte apostoleihin, joista oli hyvä todistus, ja mieheen, jonka he hyväksyivät.”³⁵

Korintti oli tiiviissä yhteydessä Roomaan, sillä emäkaupunki oli hyvin kiinnostunut strategisesti elintärkeän siirtokuntansa hallinnasta. Lisäksi kiihkeä

³⁰Lampe 2003, 139.

³¹Fitzmyer 2008, 21–25.

³²Fitzmyer 2008, 37, 40.

³³Bowe 1988, 12–13.

³⁴Fitzmyer 2008, 136–150; 1. Kr. 1:10–17.

³⁵1. Klem. 47.4: Ἀλλ’ ἡ πρόσκλησις ἐκείνη ἥττονα ἁμαρτίαν ὑμῖν προσήνεγκεν· προσελίθητε γὰρ ἀποστόλοις μεμαρτυρημένοις καὶ ἀνδρὶ δεδοκιμασμένῳ παρ’ αὐτοῖς.

kaupankäynti Korintin kannaksen yli sai aikaan valtavan matkustajien vuon. Kreikan läheistä suhdetta Roomaan valottaa erityisesti Epiktetoksen elämäntarina. Epiktetosta pidetään usein roomalaisen kauden merkittävimpänä stoalaisena filosofina. Roomassa Musonius Rufukselta oppinsa saatuaan Epiktetos muutti Länsi-Kreikan Nikopoliiseen. Hänellä säilyi tiivis yhteys Roomaan, sillä monella korkea-arvoisella roomalaisella oli tapana tulla hänen puheilleen saadakseen häneltä neuvoa stoalaisen filosofian soveltamiseen.³⁶ Kuten jo aiemmin mainittiin, roomalaiset olivat lähes pakkomielteisiä moraalin ja etiikan suhteen, ja stoalaisuuden korkea moraalinen vaatimustaso herätti heissä vastakaikua.³⁷ Ajatus siitä, että Korintin roomalaiset muodostaisivat tässä kohtaa poikkeuksen, olisi huomattavan epäuskottava.

3 Stoalainen etiikka ja Kleemensin lakikäsitys

3.1 Stoalainen hyveteoria Kleemensin peilinä

Koko hellenistisen filosofian perinteen sisällä olennaista oli viisauden etsiminen, kuten jo termin 'filosofia' etymologia antaa ymmärtää. Ei siis ole sinänsä yllättävää, että juuri käsitys tuon kaivatun viisauden luonteesta oli merkittävin erottava tekijä eri hellenististen filosofisten koulukuntien välillä.³⁸ Sokraattista perinnettä noudattaen myös stoalaisuus arvosti erityisesti ihmisen sisäistä elämää. Oleellista oli nimittäin vain ja ainoastaan ”se, mikä meistä riippuu” (kr. *ef hêmin*).³⁹ Se, mitä tällä tarkoitettiin, olivat kaikki ne asiat, joihin ihminen kykeni todella vaikuttamaan. Varhaisilla stoalaisilla tämä liittyi omiin tekoihin ja ajatuksiin, mutta myöhemmin (erityisesti roomalaiskaudella) tämän käsitettiin rajoittuvan ihmisen sisäiseen maailmaan, jossa järki vallitsi.⁴⁰ Myöhäiset stoalaiset siis tässä mielessä omaksuivat aristotelismia ja platonismia lähestyvän kannan. Stoalaista käsitystä kritisoitiinkin useaan otteeseen siitä, että se vieroittaa ihmisen käytännön toiminnasta ja maailman velvollisuuksista.⁴¹ Roomalaiskauden stoalaiset ajattelijat eivät itse tietenkään ajatelleet näin – olivathan he itsekin poliittisesti varsin aktiivisia.⁴² Voidaan todeta, että erottelu niiden asioiden välillä, joihin ihminen joko voi tai ei voi vaikuttaa, on hyvin lohduttava ja tarjoaa

³⁶Gill 2003, 35.

³⁷Thorsteinsson 2010a, 13.

³⁸Hadot 2010 on tässä yhteydessä mainio yleisteos erityisesti antiikin filosofisten projektien lähtökohtia tarkasteltaessa.

³⁹Remes 2004, 69.

⁴⁰Remes 2004, 84–85; Schofield 2003, 234.

⁴¹Sihvola 2004b, 104.

⁴²Sihvola 2004b, 105.

psykologista turvaa. Kriitikissä on kuitenkin esimerkiksi Juha Sihvolan mukaan perää siinä mielessä, että korkein hyvä (ja siten myös onnellisuus) ihmisen sisäisenä, riippumattomana ominaisuutena on teoreettiselta kannalta vaikea lähtökohta yhteiskunnallisen osallistumisen perustelemiseen.⁴³

Stoalaisessa etiikassa tärkein käsite on luonnollisesti hyve (kr. *aretê*), joka siis tarkoitti erinomaista viisautta ja elämäntaitoa.⁴⁴ Eräs olennainen hyveen määritelmä on ”johdonmukainen, luja ja muuttumaton järki”⁴⁵ Toinen merkittävä määre hyveelliselle elämälle taas on yksinkertaisesti ”johdonmukainen” (kr. *homologoumenos*). Johdonmukaista hyveellinen elämä on siinä mielessä, että se on johdonmukaista suhteessa *luontoon* (kr. *fysis*). Muutenkin stoalaisessa etiikassa on tavallista puhua ”elämän lempeäjuoksuista virtaamisesta” (kr. *eurhoia biou*), joka tarkoittaa hyveellisen ihmisen mukautumista luontoon ja siihen kuuluviiin prosesseihin. Tässä yhteydessä luonnon käsite on (kenties tarkoituksellisesti) monitulkintainen. Yhtäältä se kuvaa olion omaa luontoa, joka tarkoittaa sen perustavanlaatuista sisäistä rakennetta. Toisaalta se taas kuvaa luontoa maailmanjärjestyksen (kr. *kosmos*) kokonaisuutena.⁴⁶

Itse hyve oli stoalaisten mielestä ainoaa todellista viisautta. Sen avulla hyveellinen ihminen kykeni ymmärtämään äärimmäisen syvällisellä tavalla, että samantekevät asiat ovat kerta kaikkiaan samantekeviä. Niinpä ihminen on täydellisen onnellinen, jos ja vain jos hän on täydellisen hyveellinen. Hyve tarkoittaa syvimmissä merkityksessään ihmisen järjellisen luonnon täydellistymää⁴⁷ ja on siten (ainakin osittain) saavuttamaton, vaikka sitä kohti tuleekin ponnistella.⁴⁸ Vaikka hyve itsessään on stoalaisessa ajattelussa yksi kokonaisuus, stoalaiset jakoivat sen mielellään neljään kardinaalihyveeseen, jotka olivat hyveen ilmentymiä elämän eri osa-alueilla: viisaus (kr. *fronêsis*), rohkeus (kr. *andreia*), oikeudenmukaisuus (kr. *dikaiosynê*) ja itsehillintä (kr. *sôfrosynê*).⁴⁹

Kleemensin kirjeestä tulee hyveiden osalta etsiä juuri stoalaiseen hyveajatteluun liittyviä käsitteitä. Selkeyden takia analyysissä lienee parasta edetä

⁴³Sihvola 2004b, 114.

⁴⁴Frede 1999, 71.

⁴⁵Schofield (2003, 241) katsoo, että tämä on todennäköisesti yksi Zenon Kitionilaisen itsensä kehittämistä määritelmistä. En ole löytänyt tälle määritelmälle suomenkielistä vastinetta, joten käännökseni seuraa englanninkielisen käännöksen tulkintaa. Schofield (2003, 242) tosin huomauttaa, että ainakin Stobaeus katsoi hyveen määritelmän luonnonmukaisena elämisenä olleen Kleanteen eikä Zenon keksintö.

⁴⁶Schofield 2003, 243.

⁴⁷Long 2003, 391.

⁴⁸Ahonen 2004, 34.

⁴⁹Ahonen 2004, 33–34.

tässä järjestyksessä: ensin hyve itse ja sen jälkeen kardinaalihyveet. Kleemensin kirjeestä termiä 'hyve' ei löydy sellaisenaan, vaan ainoastaan kahdella eri prepositioilla varustettuna. Hyveteorian kannalta lähelle tulee ainoastaan luvun 62 maininta ”hyveellisestä elämästä” (kr. *enaretos bios*).⁵⁰ Siinä Kleemens toteaa käsitelleensä riittävästi uskonharjoitusta ja hyveellistä elämää edistäviä asioita. Hän selittää tätä seuraavassa jakeessa:

Olemme näet koskettaneet joka kohtaa, missä tulevat kysymykseen usko, kääntymys, vilpiton rakkaus, itsehillintä, kohtuullisuus ja kestävyys. Ja samalla me olemme teroittaneet teidän mieliinne, että teidän tulee nuhteettomasti kelvata kaikkivaltiaalle Jumalalle vanhurskaudessa, totuudessa ja pitkämielisyydessä, kärsimäänne pahaa muistelematta, rakkaudessa ja rauhassa sekä kestävässä sävyisyydessä yksimielisinä, samoin kuin meidän isämmeikin, joihin olemme viitanneet, saavuttivat mielisuosion ollen nöyriä mieleltään suhteessa Isään, Jumalaan ja Luojaan, ja kaikkiin ihmisiin.⁵¹

Joseph Fischer toteaa lakonisesti kommentaarissaan, että tämä on hyveluettelo,⁵² jolloin se saattaisi selittää, mitä kaikkea Kleemensin mukaan aidosti hyvään elämään kuuluu. Toisaalta se ei avaa hänen teoreettista käsitystään itse *hyveen* luonteesta, vaan toimii vain eräänlaisena sateenvarjokäsitteenä, jonka alle hän kerää kristillisen elämänmuodon kannalta olennaisia ominaispiirteitä.

Sanan *aretê* toinen johdannainen *panaretos* esiintyy kirjeessä neljä kertaa kuvaamaan Korintin seurakunnan entistä uskoa⁵³ ja järjestystä⁵⁴ sekä Jumalan nimeä⁵⁵ ja viisautta⁵⁶. Vaikka sanan *panaretos* voisi periaatteessa kääntää kielellisten osiensa summana *kaikkihyveelliseksi*, Kleemens mitä todennäköisimmin käyttää sitä ainoastaan sen yleisessä merkityksessä kuvatakseen kunkin mainitun asian täydellistä erinomaisuutta. Termillä tuskin on

⁵⁰1. Klem. 62.1: Περὶ μὲν τῶν ἀνηκόντων τῇ θρησκείᾳ ἡμῶν καὶ τῶν ὠφελιμωτάτων εἰς ἐνάρετον βίον τοῖς θέλουσιν εὐσεβῶς καὶ δικαίως διευθύνειν, ἱκανῶς ἐπεστείλαμεν ὑμῖν, ἄνδρες ἀδελφοί.

⁵¹1. Klem. 62.2: περὶ γὰρ πίστεως καὶ μετανοίας καὶ γνησίας ἀγαπῆς καὶ ἐγκρατείας καὶ σωφροσύνης καὶ ὑπομονῆς πάντα τόπον ἐψηλαφήσαμεν, ὑπομιμνήσκοντες δεῖν ὑμᾶς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ καὶ μακροθυμίᾳ τῷ παντοκράτορι θεῷ ὅσως εὐαρεστεῖν, ὁμονοοῦντας ἀμνησικακῶς ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰρήνῃ μετὰ ἐκτενοῦς ἐπεικειας, καθὼς καὶ οἱ προδεδηλωμένοι πατέρες ἡμῶν εὐηρέστησαν ταπεινοφρονοῦντες τὰ πρὸς τὸν πατέρα καὶ κτίστην θεὸν καὶ πάντας ἀνθρώπους.

⁵²Fischer 1981, 105.

⁵³1. Klem. 1.2a: τίς γὰρ παρεπιδημήσας πρὸς ὑμᾶς τὴν πανάρετον καὶ βεβαίαν ὑμῶν πίστιν οὐκ ἐδοκίμασεν; [...]

⁵⁴1. Klem. 2.8: τῇ παναρέτῃ καὶ σεβασμίῳ πολιτείᾳ κεκοσμημένοι πάντα ἐν τῷ φόβῳ αὐτοῦ ἐπετελεῖτε· τὰ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας ὑμῶν ἐγέγραπτο.

⁵⁵1. Klem. 45.7b: [...] μὴ εἰδότες ὅτι ὁ ὕψιστος ὑπέρμαχος καὶ ὑπέρμαχος καὶ ὑπερασπιστὴς ἐστὶν τῶν ἐν καθαρᾷ συνειδήσει λατρουόντων τῷ παναρέτῃ ὀνόματι αὐτοῦ· ὃ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

⁵⁶1. Klem. 57.3a: οὕτως γὰρ λέγει ἡ πανάρετος σοφία· [...] Teksti jatkuu lainauksella Sananlaskujen kirjasta.

mitään tekemistä stoalaisen hyvekäsityksen kanssa, sillä hän käyttää sitä aivan liian löyhästi. Hyvehän kuuluu stoalaisessa ajattelussa varsinaisesti vain viisaalle. On siis selvää, että stoalainen hyveen käsite ei ole kirjeen argumentaation kannalta keskeinen.

Yleiskielessä käytännöllistä viisautta ja harkintaa kuvaava *fronêsis*-käsite esiintyy ainoastaan kerran ja tuolloinkin vain adjektiivisena vastakohtaparina käsitteelle *afirôn*, joka tarkoittaa järjetöntä tai harkitsematonta.⁵⁷ *Afirôn* esiintyy tämän jälkeen vielä kolme kertaa eri muodoissa luvussa 39. Ensiksi se löytyy listasta haukkumasanoja, jolla Kleemens leimaa eräitä pilkkaajia.⁵⁸ Saman luvun Job-lainauksessa sana esiintyy loput kaksi kertaa.⁵⁹ Luvun 39 käyttö tälle sanalle ei anna ymmärtää, että hän tarkoittaisi stoalaisen käytännöllisen viisauden vastakohtaa vaan jonkinlaista harkitsematonta itsensä korottamista. Tämä näkyy lähes koko luvun käsittävästä Job-lainauksesta, jota käytetään lähinnä kuvaamaan seurakunnan – ja siten lopulta Jumalan – vastustamisen järjettömyyttä. Vaikuttaa siis siltä, että Kleemensin *fronêsis*-käsitteeseen liittyy pikemminkin ihmisen käsitykseen itsestään suhteessa Jumalan eskatologiseen tuomioon.

Etsittäivistä termeistä *andreia* esiintyy vain kerran.⁶⁰ Kleemens käyttää sitä kuvaamaan eräiden esikuvallisten naisten ”miehuullista” toimintaa, kuten asia ilmaistaisiin suomeksi kirjaimellisella tavalla, viitaten Juuditin ja Esterin elämään. Tässä yhteydessä ei vielä ole aivan selvää, sisältyykö Kleemensin käsitykseen rohkeuden hyveestä myös ajatus kyseisen hyveen lähtökohtaisesta maskuliinisuudesta. Stoalaisista filosofeista erityisesti Musonius katsoi, että *andreia* on myös naisille kuuluva hyve, joskin sen käytännöllinen konteksti on useimmiten eri kuin miesten. Se tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että ”rohkea” ihminen ei alistu kivulle eikä pelolle.⁶¹ Tässä mielessä Kleemensin viittaus *andreia*-käsitteeseen sopisi varsin hyvin stoalaiseen hyvemalliin. Hän näyttää arvostavan sellaista käytännön toimintaa, joka eroaa naisten ”klassisesta” tehtävästä kodin hoitajana ja lasten kasvattajana. Hän nimittäin kertoo, kuinka

⁵⁷1. Klem. 3.3: οὕτως ἐπηγέρθησαν οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους, οἱ ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους, οἱ ἄφρονες ἐπὶ τοὺς φρονίμους, οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους.

⁵⁸1. Klem. 39.1: Ἀφρονες καὶ ἀσύνετοι καὶ μωροὶ καὶ ἀπαίδευτοι χλευάζουσιν ἡμᾶς καὶ μυκτηρίζουσιν, ἐαυτοὺς βουλόμενοι ἐπαίρεσθαι ταῖς διανοαῖς αὐτῶν.

⁵⁹1. Klem. 39.7–8: ἐπικάλεσαι δὲ, εἴ τίς σοι ὑπακούσεται, ἢ εἴ τινα ἀγίων ἀγγέλων ὄψῃ· καὶ γὰρ ἄφρονα ἀναιρεῖ ὀργή, πεπλανημένον δὲ θανατοῖ ζῆλος. ἐγὼ δὲ ἐώρακα ἄφρονας ρίζας βάλλοντας, ἀλλ’ εὐθέως ἐβρώθη αὐτῶν ἡ δίαίτα.

⁶⁰1. Klem. 55.3: πολλὰ γυναικες ἐνδυναμωθεῖσαι διὰ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ ἐπετελέσαντο πολλὰ ἀνδρεῖα.

⁶¹Grahn 2013, 203.

naismarttyyrit Danaides ja Dir kai osoittivat luj uutta, vaikka olivatkin ruumiillisesti heikkoja.⁶² N äytt ää siis silt ä, että Kleemensin *andreia*-käsitteessä on jonkinlaisia yhtäläisyyksiä stoalaisten vastaavaan käsitteeseen. Naisten sosiaalista asemaa selvitetään lisää luvussa 3.5, joka käsittelee käytännöllistä etiikkaa.

Termiä *dikaiosynê* Kleemens käyttää ainakin 12 jakeessa⁶³ ja sen adjektiivista muotoa *dikaios* ainakin 22 jakeessa⁶⁴. Lisäksi kirjeessä esiintyy kolme kertaa samaa juurta oleva verbi *dikaioô*.⁶⁵ Useimmiten *dikaiosynê* mainitaan vain ohimennen ja määrittelemättä, ikään kuin sen merkitys olisi vastaanottajille kussakin kontekstissa ainakin riittävän selkeä. Termin yleisyys johtaa käsitykseen, jonka mukaan se on Kleemensin teologisen järjestelmän kannalta hyvin merkittävä, ellei jopa keskeinen. On varsin epätodennäköistä, että hän tarkoittaisi tällä termillä stoalaista oikeudenmukaisuuden hyvettä, sillä käsitteenä *dikaiosynê* kuuluu kiinteästi paavalilaiseen traditioon, joka on kiistatta hänelle (ja muutenkin Rooman ja Korintin seurakunnille) erittäin tuttu.⁶⁶ Yhteyttä vahvistaa hänen mainintansa siitä, mikä oli Paavalin opetuksen ja julistuksen pääasiallinen sisältö: *dikaiosynê*.⁶⁷ Siispä voidaan periaatteessa olettaa, että Kleemensin *dikaiosynê*-käsitys lähestyy Paavalin käsitystä. Tutkijoiden kesken ei valitettavasti ole yksimielisyyttä siitä, mitä Paavali tarkalleen kyseisellä termillä tarkoittaa.⁶⁸ Voidaan kuitenkin todeta melko triviaalisti, että edes Paavalilla kysymyksenasettelu ei tämän käsitteen kohdalla ole stoalainen. Silti käsitteen keskeisyyden takia siitä täytyy tehdä edes joitakin vaatimattomia huomioita.

Ensinnäkin Kleemens käyttää sanaa *dikaios* monessa eri merkityksessä, mikä näkyy myös Koskenniemen käänöksessä: Yhtäältä Jumala on ”oikeudenmukainen tuomioissaan”.⁶⁹ Toisaalta taas ”Haanok havaittiin

⁶²1. Klem. 6.2: διὰ ζῆλος διωθεῖσαι γυναῖκες Δαναῖδες καὶ Δίρκαι αἰκίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια παθοῦσαι, ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήντησαν καὶ ἔλαβον γέρας γενναῖον αἱ ἀσθενεῖς τῶ σώματι.

⁶³Koska kaikkia kohtia ei ole mielekästä lainata, tyydyn vain luettelemaan ne: 1. Klem. 3.4; 5.7; 10.6; 13.1; 18.15; 31.2; 33.8; 35.2; 42.5; 48.2; 48.4; 62.2

⁶⁴1. Klem. 5.2; 9.3; 14.1; 15.5; 16.12; 17.3; 21.4; 22.6; 22.7; 27.1; 30.4; 30.7; 33.7; 39.9; 44.3; 45.3; 45.4; 46.4; 48.3; 51.2; 56.5; 60.1; 62.1.

⁶⁵1. Klem. 8.4; 18.4; 30.3; 32.4.

⁶⁶Hagner 1973, 237.

⁶⁷1. Klem. 5.7: δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἀνελήμθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.

⁶⁸Paavalin *dikaiosynê*-käsitteestä ei edelleenkään ole täyttä yksimielisyyttä tutkijoiden keskuudessa. Esimerkiksi Westerholm (2004, 261–296) joutuu käyttämään kokonaisen luvun tämän käsitteen ja siihen liittyvien erimielisyyksien esittelemiseen. Kleemensin Paavali-riippuvuus aiheuttaa siis metodologisen ongelman: Jos Paavalin käsityksestä ei ole tarkkaan selkoa, voiko Kleemensin käsitystä saada näin lyhyessä tutkielmassa selville?

⁶⁹1. Klem. 60.1: [...] σὺ, κύριε, [...] δίκαιος ἐν τοῖς κρίμασιν [...]

vanhurskaaksi siinä, että hän oli kuuliainen”.⁷⁰ Jo nämä kaksi lainausta osoittavat, että Kleemensin ajattelussa termillä *dikaiosynê* on asiayhteydestä riippuen useita eri merkityksiä.

Yhden näkökulman *dikaiosynê*-käsitteeseen antaa seuraava Kleemensin kehotus: ”Huomatkaamme, että kaikki *vanhurskaat* ovat kaunistautuneet hyvillä teoilla ja että myös itse Herra kaunistautui hyvillä teoilla, ja sai siitä ilon. Kun meillä siis on tämä esikuva, noudattakaamme vitkastelematta hänen tahtoaan. Pankaamme *vanhurskauden teot* toimeen koko voimallamme. [Kursiivi lisätty.]”⁷¹ *Dikaiosynê* saa tässä yhteydessä mielenkiintoisen merkityksen. Se on ilmeisesti eräiden ihmisten sisäinen ominaisuus, joka manifestoituu hyvinä tekoina. Tässä mielessä Kleemensin ajattelu lähestyy stoalaista käsitystä: *dikaiosynê* on sisäinen ominaisuus, joka saa aikaan oikeaa ulkoista toimintaa. Kleemens katsoo, että sama pätee myös itse Jumalaan: Jumalakin tekee hyviä tekoja sen takia, että on itse vanhurskas. Myöhemmin Kleemens tosin käyttää termiä *dikaiosynê* tavalla, joka monimutkaistaa edellistä tulkintaa:

”Sillä tämä on vanhurskauden portti, joka on avattu elämään, niin kuin on kirjoitettu: *Avatkaa minulle vanhurskauden portit käydäkseni niistä sisälle tunnustamaan syntini Herralle. Tämä on Herran portti: vanhurskaat käyvät siitä sisälle.* Avoimia portteja on paljonkin, mutta vanhurskauden portti on tämä Kristuksen portti, ja vanhurskaita [oikeammin 'autuaita', kr. *makarioi*] ovat kaikki, jotka siitä kulkevat ja oikaisevat vaelluksensa pyhyudessa ja vanhurskaudessa, suorittaen kaiken ilman häiriötä.”⁷²

Kleemens liittää tässä vanhurskauden kiinteästi katumukseen ja mielenmuutokseen,⁷³ jolloin vanhurskaus on jollain tapaa transformatiivinen ilmiö: Joko se johtaa ihmistä katumukseen tai se on katumuksen lopputulos. Nämä eivät tietenkään ole toisiaan poissulkevia vaihtoehtoja. Kleemens liittää tämän katumuksen kiinteästi Kristukseen: ”[...]vanhurskauden portti on tämä Kristuksen portti[...].” Katumuksen teemaa tutkitaan lisää luvussa 3.6, joka käsittelee eettisen kehityksen prosesseja. Joka tapauksessa on selvää, että *dikaiosynê* on Kleemensin

⁷⁰1. Klem. 9.3: *λάβωμεν Ἐνώχ, ὃς ἐν ὑπακοῇ δίκαιος εὐρεθεὶς μετετέθη [...]*

⁷¹1. Klem. 33.7–8: *ἴδωμεν, ὅτι ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι, καὶ αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἔργοις ἀγαθοῖς ἑαυτὸν κοσμήσας ἔχαρη. ἔχοντες οὖν τοῦτον τὸν ὑπογραμμὸν ἀόκνως προσέλθωμεν τῷ θελήματι αὐτοῦ· ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης.*

⁷²1. Klem. 48.2–4: *πύλη γὰρ δικαιοσύνης ἀνεωγυῖα εἰς ζωὴν αὕτη, καθὼς γέγραπται· Ἀνοίξατέ μοι πύλας δικαιοσύνης, ἵνα εἰσελθὼν ἐν αὐταῖς ἐξομολογήσωμαι τῷ κυρίῳ. αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου· δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ. πολλῶν οὖν πυλῶν ἀνεωγυῶν ἡ ἐν δικαιοσύνῃ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐν Χριστῷ, ἐν ᾗ μακάριοι πάντες οἱ εἰσελθόντες καὶ κατευθύνοντες τὴν πορείαν αὐτῶν ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, ἀπαράχως πάντα ἐπιτελοῦντες.*

⁷³Samoin Räisänen 2010, 165.

ajattelun kannalta keskeinen käsite. On myös mahdollista, että se on ihmiselämän kannalta kaikkein korkein hyvä.

Viimeinen tässä yhteydessä käsiteltävä termi on *sôfrosynê*, jota Kleemens käyttää vain kaksi kertaa sellaisenaan. Tuolloinkin on kyse vain erinäisten hyveiden luetteloista.⁷⁴ Samaa juurta olevaa verbiä *sôfroneô* hän käyttää kolme kertaa.⁷⁵ Kleemens ei juuri avaa näiden mainintojen merkitystä, minkä takia on kaiketi täysin ymmärrettävää, että Koskenniemi kääntää nämä sanat asiayhteydestä riippuen eri tavoin : ymmärtäväisyys (1.2; 1.3), kohtuullisuus (62.2), järkevyyt (63.3; 64.1). Käsitteen tarkempaan analysoimiseen ei ole riittävästi materiaalia.

Kaiken kaikkiaan käsiteanalyysi osoittaa, että stoalainen hyvekäsisteistö ei ole kirjeen kannalta relevantti. Kleemens kyllä käyttää kirjeessään termejä *aretê*, *fronêsis*, *andreia*, *dikaiosynê* ja *sôfrosynê* tai niiden johdannaisia, mutta ei viittaa niillä stoalaisen hyveteorian käsitteisiin, vaan käyttää niitä lähinnä arkikielisinä ilmaisuina. On huomionarvoista, että hänen ajattelussaan ainoastaan käsite *dikaiosynê* eroaa selkeästi arkikielen merkityksestä. Se vaikuttaa olevan Kleemensin ajattelussa lähin vastine stoalaiselle hyveelle.

Eräs Kleemensin hyveajattelun kannalta keskeinen käsite on *usko* (kr. *pistis*), joka on tunnetusti myös Paavalin teologisen ajattelun keskipisteessä. Kleemensin kirjeessä kenties keskeisin uskoa käsittelevä osa ovat kirjeen luvut 32 ja 33. Niissä hän ensin kertoo Israelin patriarkkojen sekä näiden jälkeläisten lujasta luottamuksesta Jumalaan, jota luottamusta hän luonnehtii uskoksi. Uskon

⁷⁴1. Klem. 62.2: *περὶ γὰρ πίστεως καὶ μετανοίας καὶ γνησίας ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας καὶ σωφροσύνης καὶ ὑπομοῆς πάντα τρόπον ἐψηλαφήσαμεν, ὑπομιμνήσκοντες δεῖν ὑμᾶς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ καὶ μακροθυμίᾳ τῷ παντοκράτορι θεῷ ὅσως εὐαρεστεῖν, ὁμονοοῦντας ἀμνησικακῶς ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰρήνῃ μετὰ ἐκτενοῦς ἐπιεικείας, καθὼς καὶ οἱ προδεδηλωμένοι πατέρες ἡμῶν εὐηρέστησαν ταπεινοφρονοῦντες τὰ πρὸς τὸν πατέρα καὶ κτίστην θεόν· καὶ πάντας ἀνθρώπους. 1. Klem. 64.1: *Λοιπὸν ὁ παντεπόπτης θεὸς καὶ δεσπότης τῶν πνευμάτων καὶ κυριὸς πασης σαρκός, ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περούσιον, δῶν πάσῃ ψυχῇ ἐπικεκλημένη τὸ μεγαλοπρεπὲς καὶ ἅγιον ὄνομα αὐτοῦ πίστιν, φόβον, εἰρήνην, ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν, ἐγκράτειαν ἀγνείαν, σωφροσύνην, εἰς εὐαρέστησιν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ αὐτῷ δόξα καὶ μεγαλὴ δόξα, κράτος καὶ τιμὴ, καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.**

⁷⁵1. Klem. 1.2: *τίς γὰρ παρεπιδημήσας πρὸς ὑμᾶς τὴν πανάρετον καὶ βεβαίαν ὑμῶν πίστιν οὐκ ἐδοκίμασεν; τὴν τε σώφρονα καὶ ἐπιεικῆ ἐν Χριστῷ εὐσέβειαν οὐκ ἐθαύμασεν; καὶ τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς φιλοξενίας ὑμῶν ἥθος οὐκ ἐκήρυξεν; καὶ τὴν τελείαν καὶ ἀσφαλῆ γνῶσιν οὐκ ἐμακάρισεν; 1. Klem. 1.3: *ἀπροσωπολήμπτως γὰρ πάντα ἐποιεῖτε καὶ ἐν τοῖς νομίμοις τοῦ θεοῦ ἐπορεύσθε, ὑποτασσόμενοι τοῖς παρ' ὑμῶν πρεσβυτέροις· νέοις τε μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν ἐπετρέπετε· γυναιξὶν τε ἐν ἀμώμῃ καὶ σεμνῇ καὶ ἀγνῇ συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν παρηγγέλλετε, στεργούσας καθηκόντως τοὺς ἀνδρας ἑαυτῶν· ἐν τε τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς τὰ κατὰ τὸν οἶκον σεμνῶς οἰκουργεῖν ἐδιδάσκετε, πάντῃ σωφρονούσας. 1. Klem. 63.3: *ἐπέμψαμεν δὲ ἀνδρας πιστοὺς καὶ σώφρονες ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρου ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν, οἵτινες καὶ μάρτυρες ἔσονται μετὰ ὑμῶν καὶ ἡμῶν.***

suuri merkitys hänen hyveteoriansa kannalta ilmenee erityisesti seuraavassa katkelmassa:

”Emme liioin mekään, jotka hänen tahdostaan olemme kutsutut Kristuksessa Jeesuksessa, tule vanhurskaiksi omassa varassamme emmekä viisautemme tai ymmärryksemme tai hurskaudemme tai sydämemme pyhyydessä tekemiemme tekojen kautta, vaan uskon kautta, jonka kautta kaikkivaltias Jumala aikojen alusta asti on kaikki vanhurskauttanut. Hänelle olkoon kunnia iankaikkisesta iankaikkiseen! Aamen.”⁷⁶

On siis selvää, että tämä usko on Kleemensin ajattelun kannalta ihmisen keskeisin hyve. Sen kautta tai sen tähden ihminen Jumala tekee ihmisen vanhurskaaksi (kr. *dikaïos*). Tähän uskoon kuuluu kiinteästi luottamus persoonalliseen Jumalaan ja uskollisuus hänen käskyilleen. Tämä usko sisältää luonnollisesti myös tiedollisen elementin, minkä takia voidaan todeta, että ihmisen perushyve on hänellä osittain stoalaiseen tapaan myös tiedollinen.

Kaiken kaikkiaan huomataan, että Kleemens ei seuraa stoalaista hyveteoriaa, vaikka hänen ajattelussaan onkin siihen tiettyjä yhtymäkohtia: Sekä stoalaiset että Kleemens katsovat, että hyvät teot seuraavat ihmisen oikeasta sisäisestä tilasta, ja että tämän sisäisen tilan saavuttaminen edellyttää jonkinlaista tiedollista ja asenteellista elementtiä. Stoalaisille tämä oikea tila on *hyve*, Kleemensille taas *vanhurskaus*. Stoalaiset katsoivat, että hyve edellyttää järjen johdonmukaistamista, Kleemens taas katsoo vanhurskauden edellyttävän uskoa Jumalaan. Tämä usko on ainakin osittain tiedollinen hyve.

3.2 Arvoteorioiden yhtymäkohtia ja eroavaisuuksia

Nykyaikaiselle ajattelijalle stoalaisen etiikan kenties hämmäntävin piirre on se, että varsinaisesti hyvää (ja siten tavoittelemisen arvoista) on pelkästään *hyve* (kr. *aretê*), joka on ihmisen sisäinen piirre, sikäli kuin sitä lainkaan on. Ihmisen onnellisuuden kannalta ainoastaan hyve on stoalaisten mielestä tarpeellista. Stoalaiset jakavatkin arvoteoriassaan kaikki asiat kolmeen pääluokkaan: *hyvään* (kr. *kalon*), *pahaan* (kr. *kakon*) ja *samantekevään* (kr. *adiaforon*).⁷⁷ Kuten sanottua, ainoastaan hyve on hyvää. Ainoastaan hyveen vastakohta, pahe, on pahaa ja tekee ihmisen onnettomaksi. Näiden väliin jäävä kolmas ryhmä, samantekevä, sisältää kaikki ihmisen ulkoiset asiat: elämän, kuoleman,

⁷⁶1. Klem. 32.4: καὶ ἡμεῖς οὖν, διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἔργων ὧν κατεργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἣς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν· ὃ ἔστω ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

⁷⁷Ahonen 2004, 30–31.

köyhyyden, rikkauden ynnä muut sellaiset. Niillä ei itsessään ole ihmisen onnellisuuden kannalta mitään merkitystä. Tähän asti jaottelu on hyvin samanlainen kuin kyynikkojen ajattelussa. Toisin kuin kyynikot, stoalaiset kuitenkin katsovat, että samantekevä jakaantuu vielä kahteen alaluokkaan: *tavoiteltava* ja *vältettävä*. Tavoiteltavilla tarkoitetaan niitä asioita, joita ihmisen tavanomaisesti kannattaa tavoitella: elämä, terveys, rikkaus ja muu sellainen. Vältettävät puolestaan ovat asioita, joita ihmisen tavanomaisesti kannattaa välttää: kuolema, sairaus, köyhyys ja muu sellainen.⁷⁸

Yllä huomattiin, kuinka Kleemens tietenkin arvostaa hyveellistä elämää, mutta ei juuri ole kiinnostunut stoalaisesta hyveteoriasta. Hyveteorioiden selkeistä eroavaisuuksista huolimatta tässä luvussa on oleellista kysyä, jaotteleeko hän ihmiselämään liittyvät asiat ja ilmiöt hyviin, pahoihin ja samantekeviin, kuten stoalaiset. Tarkemmin sanottuna: Minkälaista arvoteoriaa Kleemens soveltaa, ja löytyykö siitä yhtymäkohtia stoalaiseen arvoteoriaan? Kysymykseen vastaaminen on haasteellista jo siitä syystä, että hän ei kirjeessään argumentoi erityisen teoreettisesti. Pikemminkin hän olettaa lähtökohtaisesti vastaanottajien olevan samaa mieltä niistä eettisistä periaatteista, joihin hän argumentaatioissaan viittaa. Olennaista on siis tutkia, millä tavalla hän käsittelee tavanomaisesti hyvinä pidettyjä asioita kuten ruokaa, terveyttä ja omaisuutta. Ovatko ne hänen ajattelussaan samantekeviä (kr. *adiaforon*), kuten stoalaisilla? Ainakaan hän ei itse käytä tätä termiä kirjeessään lainkaan.

Eräs Kleemensin käsitystä tavanomaisesti arvokkaina pidetyistä asioista valottava kohta löytyy kirjeen kolmannen luvun alusta. Siinä hän ryhtyy kuvailemaan Korintin seurakunnan aiempaa kunniaa: ”Teidän osaksenne oli suotu kaikki mahdollinen arvonanto ja kasvu.”⁷⁹ Tämä ei kuitenkaan johtanut hyvään vaan huonoon lopputulokseen: ”Tästä alkoivat veljesviha ja kateus[...]⁸⁰” Lainaukset osoittavat ainakin sen, että Kleemensin ajattelussa tavanomainen hyvinvointi ja hengellinen hyvinvointi eivät aina kulje käsi kädessä. Hän ei kuitenkaan näytä tuomitsevan ”arvonantoa ja kasvua” vaan ainoastaan sitä seuranneen väärinkäytön. Seuraavaksi hän arvostelee: ”Näin nousivat arvottomat

⁷⁸ Ahonen 2004, 31. Tutkijat eivät vaikuta olevan täysin yksimielisiä siitä, minkälainen arvo tavoiteltavilla on. Esimerkiksi Michael Frede (1991, 91) vaikuttaa ajoittain pitävän niitä arvokkaina siksi, että niillä on hyveen kannalta välinearvoa ja ovat siten tietyllä tavalla osallisia hyveen arvosta. Toisaalta esimerkiksi Tad Brennan (2003, 263–264) pitää tavoiteltavia asioita puhtaasti merkityksettöminä, vaikka niillä onkin eräänlainen suunnitteluarvo (kr. *axia eklektikê*). Tällöin on tietysti vaikea ymmärtää, mitä eroa tavoiteltavilla ja vältettävillä loppujen lopuksi on.

⁷⁹ 1. Klem. 3.1a: Πᾶσα δόξα καὶ πλατυσμός ἐδόθη ὑμῖν [...]

⁸⁰ 1. Klem. 3.2a: ἐκ τούτου ζῆλος καὶ φθόνος [...]

arvokkaita, kunniattomat kunnianarvoisia, mielettömät mieleviä, nuoret vanhempia vastaan.”⁸¹ Hän antaa ymmärtää, että luonnollinen arvojärjestys on kääntynyt pääläelleen, ja sosiaalisesti alemmat ovat nousseet ylempiään vastaan.⁸² Vaikka hän tuomitsee tämän, ei ole lainkaan selvää, pitääkö hän korkea sosiaalista asemaa lähtökohtaisesti parempana. Myöhemmin käytännön etiikkaa käsittelevässä luvussa 3.5 huomataan, että Kleemensille on olennaista juuri seurakunnan sisäinen harmonia, joka oli tässä tilanteessa hajonnut. Hän siis tuskin johtaa mielipidettään korkea-arvoisten ihmisten lähtökohtaisesta paremmuudesta.

Toisen näkökulman antaa eräs Kleemensin käyttämistä monista esimerkeistä: Aabrahamin kuuliaisuus. Kleemens kuvailee, kuinka tämä oli kuuliainen Jumalan kutsulle ja jätti taakseen maansa, sukunsa ja isänsä kodin.⁸³ Kleemens tosin toteaa Aabrahamin hylkäämien asioiden olleen pieniä ja vähäpätöisiä, mutta se tuskin on hänen argumentaationsa kannalta keskeistä. Oleellista oli se, että Aabraham noudatti Jumalan käskyä olosuhteista huolimatta ja toimi siten eettisesti esimerkillisellä tavalla. Omaisuus, suku ja koti olivat tämän rinnalla toisarvoista, mikä tietyllä tavalla vastaa stoalaista käsitystä tavanomaisen hyvinvoinnin vähäpätöisyydestä hyveellisen elämän rinnalla.

Luvun 13 alussa Kleemens kehottaa Korinttilaisia olemaan ylpeilemättä hyvistä ominaisuuksistaan ja lainaa tässä yhteydessä Jeremian kirjaa: ”Älköön viisas kerskatko viisaudestansa älköönkä voimakas voimastansa älköönkä rikas rikkaudestansa, vaan joka kerskaa, sen kerskauksena olkoon Herra, niin että hän etsii häntä ja harjoittaa oikeutta ja vanhurskautta.”⁸⁴ Kleemensin hyödyntämä lainaus soveltuu stoalaiseen ajatteluun siinä suhteessa, että esimerkiksi voima ja tai rikkaus eivät ole kerskauksen aihe, ne kun ovat tulleet ihmisen osaksi hänen ulkopuoleltaan. Toisaalta samaa sanotaan myös viisaudesta, mikä tarkoittanee eri asiaa kuin stoalaisten päähyveeksi nimeämä viisaus. Stoalaisessa ajattelussa *viisas* (kr. *sofos*) on hyveellisenä ihmisenä stoalaisen eettisen ohjelman ideaali. Viisasta

⁸¹1. Klem. 3.3: οὕτως ἐπηγέρθησαν οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους, οἱ ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους, οἱ ἄφρονες ἐπὶ τοὺς φρονίμους, οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους.

⁸²Bakke (2001, 298) päätyy edellisen lainauksen suhteen mielenkiintoisiin johtopäätöksiin: ”To sum up, our attempt to read the language of 1 Clem. 3:3 in its Graeco-Roman context [...] makes it likely that Clement applies standard socio-political terms when he describes the different groups of people involved in the strife.” Bakke teroittaa samassa yhteydessä, että hänen mielestään kysymys oli nimenomaan seurakunnan sisäisten sosiaalisten ryhmittymien välille puhjenneesta kiistasta.

⁸³1. Klem. 10.1–2: Ἀβραάμ, ὁ φίλος προσαγορευθεὶς, πιστὸς εὐρέθη ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασιν τοῦ θεοῦ. οὗτος δι’ ὑπακοῆς ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γῆς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῆς συγγενείας αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ὅπως γῆν ὀλίγην καὶ συγγένειαν ἀσθενῆ καὶ οἶκον μικρὸν καταλιπὼν κληρονομήσῃ τὰς ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ. λέγει γὰρ αὐτῷ·

⁸⁴1. Klem. 13.1: Μὴ καυχᾶσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ μηδὲ ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ, ἀλλ’ ἢ ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχᾶσθω, τοῦ ἐκζητεῖν αὐτὸν καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην·

eettisenä ideaalina käsitellään tarkemmin omassa luvussaan, mutta jo tässä voidaan huomauttaa, että Kleemens ei selvästikään käytä sanaa *sofos* tässä teknisessä merkityksessä. Hän nimittäin pitää viisaudesta ylpeilemistä selvästi paheena, mikä ei tietenkään stoalaiselle viisaalle olisi edes mahdollista. Hänen ajattelussaan nämä tavanomaisesti hyvinä pidetyt asiat on alistettu jumalaisuudelle.

Yllä olevaa johtopäätöstä tukee myös Kleemensin lainaus psalmista 37 (jakeet 35–37): *”Minä näin jumalattoman rehottavan ja nousevan kuin Libanonin setrit. Ja taas kuljin ohitse, ja kas – häntä ei ollut. Ja minä etsin hänen paikkaansa, mutta en löytänyt. Noudata nuhteettomuutta ja tarkkaa oikeutta, sillä rauhaarakastavalla miehellä on jälkeläisiä.”*⁸⁵ Kleemens yhtyy psalmin ajatukseen siitä, että maallinen menestys ei takaa tulevaisuutta, vaan on luonteeltaan pettävää. Oleellista lainauksen mukaan ovat nuhteettomuuden noudattaminen ja oikeuden tarkkaaminen, jotka ovat selkeästi eettisiä päämääriä.

Kleemensin lyhyt maininta pyhien profeettojen vaatetuksesta osoittaa, että näiden miesten vaatetus oli jollain tapaa esimerkillistä: *”Tulkoon meistä niiden seuraajia, jotka vuohennahoissa ja lampaannahoissa ovat kierrelleet julistaen Kristuksen tuloa. Tarkoitamme Eliasta ja Elisaa ja sitten myös Hesekieliä, profeettoja, sekä näiden lisäksi myös niitä, joista on annettu hyvä todistus.”*⁸⁶ Tämän askeettisen vaatetuksen arvostus osoittaa, että myöskään vaatetuksen laadulla ei Kleemensin ajattelussa ole merkittävää sijaa. Oleellista on edelleen uskollisuus Jumalalle.

Kleemensin arvoteoriaa avaa hieman hänen luonnehdintansa edesmenneiden vanhimpien autuudesta: *”Autuaita ovat jo vaelluksensa päättäneet vanhimmat, jotka saivat lähteä hedelmällisen ja eheän tehtävän suoritettuaan: heidän ei tarvitse pelätä, että joku sysäisi heidät heille kuuluvasta asemasta.”*⁸⁷ Tämä viittaa siihen, että Kleemens pitää virasta syrjäytettyjä vanhimpia jollain tapaa aidosti huonossa asemassa olevina. Mikäli Kleemens ajattelisi tässä kohtaa stoalaisittain, eikö hänen tulisi ennemmin joko kehua toimestaan erotettuja vanhimpia heidän kestävyystään, jos he ovat tämän häväistyksen urheasti kestäneet, tai sitten torua heitä heidän heikkoudestaan, jos he ovat tämän koettelemuksen alla

⁸⁵1. Klem. 14.5: καὶ πάλιν λέγει· Εἶδον ἀσεβῆ ὑπερυφούμενον καὶ ἐπαιρόμενον ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου· καὶ παρῆλθον, καὶ ἰδοὺ οὐκ ἦν, καὶ ἐξεζήτησα τὸν τόπον αὐτοῦ, καὶ οὐχ εὔρον. φύλασσε ἀκακίαν καὶ ἴδε εὐθύτητα, ὅτι ἐστὶν ἐγκατάλειμμα ἀνθρώπῳ εἰρηνικῷ.

⁸⁶1. Klem. 17.1: Μιμηταὶ γενώμεθα κακείνων, οἵτινες ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μῆλωταῖς περιεπάτησαν κηρύσσοντες τὴν ἔλκεσιν τοῦ Χριστοῦ· λέγομεν δὲ Ἡλίαν καὶ Ἐλισαίε, ἔτι δὲ καὶ Ἰεζεκιήλ, τοὺς προφῆτας· πρὸς τούτοις καὶ τοὺς μαρτυρούμενους.

⁸⁷1. Klem. 44.5: μακάριοι οἱ προοδοιορήσαντες πρεσβύτεροι, οἵτινες ἔγαρπον καὶ τελείαν ἔσχον τὴν ἀνάλυσιν· οὐ γὰρ εὐλαβοῦνται μὴ τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἰδρυμένου αὐτοῖς τόπου.

murtuneet? Näyttää siltä, että Kleemens ei ole tässä yhteydessä erityisen kiinnostunut siitä, millä tavalla nämä vanhimmat ovat reagoineet vaikeuksia kohdatessaan. Retorinen kärki on tähdätty maalaamaan Korintin seurakunnan toiminta yhä synkemmin värein: Aiemmat vanhimmat eivät joutuneet tätä häpeää näkemään.

Vaikka Kleemens stoalaisten tavoin ihailee niitä, jotka eivät piittaa omista menetyksistään, hän kuitenkin pitää muiden hyvinvoinnin edistämistä lähtökohtaisesti hyvänä. Luvussa 51 hän kirjoittaa: ”Ne nimittäin, joiden elämässä pelko ja rakkaus ovat vallitsevina, soisivat mieluummin itse joutuvansa ahdistukseen kuin lähimmäiselleen näin käyvän.”⁸⁸ Kleemens selvästi ajattelee tässä eri tavalla kuin stoalaiset. Stoalaiset pohtivat monin paikoin sitä, millä tavalla ihmisen oma etu ja toisen paras on mahdollista sovittaa yhteen. Tästä on esimerkkinä keskustelu siitä, kuinka stoalainen viisas käyttäytyy tilanteessa, jossa hänen tulee valita oman tai jonkun toisen hengissä selviämisen välillä. Yleensä stoalaiset eivät kuitenkaan lähtökohtaisesti suositelleet kumpakaan, vaan jokainen tapaus tuli arvioida tapauskohtaisesti eri vaihtoehtojen tuoman kokonaishyödyn perusteella.⁸⁹ Kleemens sen sijaan väittää eksplisiittisesti, että kristityn tulee mieluummin kärsiä itse, kuin sallia lähimmäisensä kärsivän. Hänen käsityksensä on siis tässä kohtaa hyvin subjektiivinen: Kunkin yksilön kannalta lähimmäisen hätä on aidosti paha, kun taas omalla kärsimyksellä ei niinkään ole väliä.

Kaiken kaikkiaan vaikuttaa siis siltä, että Kleemensin kirjeessä myös arvoteoria eroaa merkittävästi stoalaisesta arvoteoriasta. Kun stoalaiset painottavat hyveen arvoa ja pitävät kaikkea ihmisen ulkopuolella olevaa arvottomana joskin joko vältettävänä tai tavoiteltavana, Kleemens taas vaikuttaa pitävän ihmisen ulkopuolisia kärsimyksiä aidosti pahoina, erityisesti jos ne tapahtuvat muille kuin itselle. Maallisten asioiden arvo on tosin alistettu taivaallisen, eskatologisen arvon alapuolelle. Tämä johtaa ongelmaan: Onko arvoteorioissa sittenkään mitään oleellista eroa, kun kerran eskatologinen hyvä ja ajallinen hyvä ovat hyvyytensä suhteen aivan eri kertaluokkaa? Näin eskatologisen hyvän kenties ääretön arvo saa ajallisen hyvän näyttämään käytännöllisesti katsoen arvottomalta. Tässä mielessä

⁸⁸1. Klem. 51.2: οἱ γὰρ μετὰ φόβου καὶ ἀγάπης πολιτευόμενοι ἑαυτοὺς θέλουσιν μᾶλλον αἰκίαις περιπίπτειν ἢ τοὺς πλησίον· μᾶλλον δὲ ἑαυτῶν κατὰγνωσιν φέρουσιν ἢ τῆς παρεδεδομένης ἡμῖν καλῶς καὶ δικαίως ὁμοφωνίας,

⁸⁹Sihvola 2003, 99. Toisaalta esimerkiksi Seneca oli sitä mieltä, että ihmisen tulee huolehtia lähimmäisestään yhtä paljon kuin itsestään ja jopa kuolla tämän puolesta. Ks. esim. Thorsteinsson 2010a, 36, 154. Ei ole aivan selvää, seuraako Seneca itse stoalaista perinnettä tässä suhteessa.

Kleemensin arvoteoria muistuttaa etäisesti stoalaista ajattelua – stoalaisen hyve-etiikan palkinto ei tosin ole kaukaisessa tulevaisuudessa, vaan nykyisessä hyveellisessä elämässä.

3.3 Tunteet – luonnollisia vai luonnonvastaisia?

Stoalainen filosofia on kuuluisa negatiivisesta suhtautumisestaan inhimillisiin tunteisiin. Maineella on perää, sillä stoalainen tunneteoriatilasto eroaa muista antiikin tunneteorioista siinä, että kohtuullisten tunteiden (kr. *metriopatheia*) saavuttamisen sijaan tavoitteena on täydellinen vapaus tunteista (kr. *apatheia*).⁹⁰ Stoalaiset eivät nähneet tunteita inhimillisen elämän käyttövoimana tai jonkin alemman sielunosan luonnollisina manifestaatioina, vaan järjen virheellisinä arvioina, jotka haittasivat ja estivät ihmisiä toimimasta täydellisen järjellisesti eli hyveellisesti.⁹¹ Stoalaiset ajattelivatkin tunteen (kr. *pathos*) olevan eräänlaista kärsimystä, joka esti todellisen onnellisuuden. Kuten edellisessä luvussa todettiin, stoalaiset jakoivat arvoteoriassaan kaikki asiat kolmeen eri luokkaan: hyvään, pahaan ja samantekevään. Inhimillinen tunne stoalaisten mukaan on jonkin samantekevän asian arvioiminen väärään kategoriaan kuuluvaksi – joko hyväksi tai pahaksi. Klassinen stoalainen tunneteoriatilasto luokittelikin tunteiden kirjon neljään erilaiseen tunteen muotoon kahden akselin, *arvolatauksen* ja *ajan* suhteen. *Nautinto* (kr. *hêdonê*) oli tunne nykyisestä hyvästä, *tuska* (kr. *lypê*) taas nykyisestä pahasta. *Halu* (kr. *epithymia*) oli tunne tulevasta hyvästä, ja *pelko* (kr. *fobos*) taas tunne tulevasta pahasta. Nämä neljä toimivat eräänlaisina tunteiden arkkityypeinä tai yläluokkina, ja niiden alaisuuteen voitiin sijoittaa spesifisempiä tunteita.⁹²

Hyve on yhtä kuin pysyvä kyky tehdä oikeita arvioita olosuhteiden ja tapahtumien moraaliseen arvosta, nimittäin että ihmisen ulkopuolisilla ilmiöillä ei tällaista arvoa yksinkertaisesti ole lainkaan. Vain ihmisen sisäinen arvio siitä, mikä on järjen arvostelukyvyn ulkopuolella, on moraalisesti joko hyvä tai paha. Pahe on siis järjen arvostelmien ulkopuolella esiintyvien ilmiöiden arvottamista hyväksi tai pahoiksi itsessään. Koska tunteet ja niiden terapia olivat stoalaisen etiikan kannalta keskeisellä sijalla, heidän kohdallaan voidaan puhua

⁹⁰Sorabji (2000, 195–196) tosin katsoo ilmeisen perustellusti, että käsitys *apatian* ihanteesta (ja siten myös tunteista) vaihteli jonkin verran eri stoalaisten filosofien välillä.

⁹¹Knuuttila 2004b, 70–71.

⁹²Ahonen 2003, 32; Knuuttila 2003, 58–59.

moraalipsykologiasta, joka on normatiivista, toisin kuin nykyajan psykologia, joka pyrkii lähinnä deskriptiivisyyteen.⁹³

Ensimmäinen kysymys verrattaessa Kleemensin kirjettä stoalaiseen tunneteorian on tämä: Esiintyykö kirjeessä stoalaisen tunneteorian keskeinen käsitteistö? Avainkäsite on ennen kaikkea tunne (kr. *pathos*), jonka alakäsitteitä ovat nautinto (kr. *hêdonê*), halu (kr. *epithymia*), tuska (kr. *lypê* tai *ponos*) ja pelko (kr. *fobos*). Näiden käsitteiden hyödyntäminen olisi selkeä merkki stoalaisen tunneteorian käytöstä. Sanaa *pathos* hän ei käytä kertaakaan sellaisenaan, mutta sen perusverbi *paskhō* (kärsiä) esiintyy kolme kertaa. Sen merkitys vähintäänkin sisältää ruumiillisen tuskan, vaikka ei välttämättä pelkisty siihen.⁹⁴ Etymologisesti lähellä sanaa *pathos* on myös sana *pathêma*, joka sekin esiintyy vain kerran ja kuvaa Kristuksen kärsimyksiä.⁹⁵

Käsite *hêdonê* ei esiinny kertaakaan. Sana *lypê* tai sen johdannainen löytyy kolmesta jakeesta, joista kaksi ensimmäistä liittyy Kainin vihaan ja kateuteen Abelia kohtaan.⁹⁶ Kolmannen kerran Kleemens käyttää sanaa kertoessaan siitä

⁹³Brennan (2003, 257-259) selittää taitavasti: Stoalaisen eettisen psykologian tutkijaa saattaa hämätä se tosiasia, että nykyinen käsitys psykologiasta ja etiikasta on antiikin ajattelijoille vieras. Nykyään psykologia on lähes ainoastaan deskriptiivinen tiede, kun taas etiikka on tieteenaloista kaikkein normatiivisin. Psykologia siis kuvailee, kuinka ihmisen mieli tosiasiallisesti toimii, ja etiikka, kuinka ihmisen (yksilönä tai joukkona) tulisi käyttäytyä. Moderni moraali-psykologia joutuu usein pohtimaan, millä tavalla faktiset psykologiset ilmiöt rajoittavat etiikan normatiivista aluetta. Tällöin moraali-psykologia joutuu elämään kahden erilaisen tieteenalan ristivedossa, mikä usein johtaa epäilyksiin projektin kannattavuudesta. Ero antiikin moraali-psykologiaan on valtava, sillä antiikin eetikot lähtivät liikkeelle siitä, minkälainen on hyveellinen psyyke. Sekä psykologinen että eettinen projekti siis lähtivät liikkeelle samasta lähtökohdasta, jota vain tutkittiin eri näkökulmasta. Brennan myöntää, että nykyajattelijan silmin tällaiseen tutkimukseen tietysti sisältyy vakava ongelma: Jos psykologinen tutkimus lähtee liikkeelle eettisestä ideaalista, menettääkö se silloin kosketuksen aitoihin psykologisiin ilmiöihin, jolloin todelliset ihmisyksilöt eivät enää ole millään lailla edustettuja? Brennan toteaa tästä huolimatta, että antiikin moraali-psykologia painii laajalti samojen ongelmien äärellä kuin moderni versionsa. Antiikin moraali-psykologinen projekti oli vain lähtökohdiltaan optimistisempi. Stoalainen moraali-psykologia lähtee liikkeelle Sokrateen tavoin siitä, että kaikki motivaatiot ovat älyllisiä motivaatioita. Siispä käytännön irrationaalisuutta voidaan tutkia teoreettisen irrationaalisuuden muotona, jolloin virheelliset motivaatiot lopulta pelkistyvät virheellisiksi uskomuksiksi.

⁹⁴1. Klem. 6.1–2: Τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὅσῳς πολιτευσάμενοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, οἵτινες πολλὰς αἰκίας καὶ βασάνους διὰ ζῆλος παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν. διὰ ζῆλος διωχθεῖσαι γυναῖκες Δαναῖδες καὶ Δίρκαι, αἰκίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια παθεῖναι, ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήντησαν καὶ ἔλαβον γέρας γενναῖον αἱ ἀσθενεῖς τῷ σώματι.

1. Klem. 45.5: ταῦτα πάσχοντες εὐκλεῶς ἤνεγκαν.

⁹⁵1. Klem. 2.1: Πάντες τε ἐταπεινοφρονεῖτε μὴδὲν ἀλαζονεύμενοι, ὑποτασσόμενοι μᾶλλον ἢ ὑποτάσσοντες, ἡδὶον διδόντες ἢ λαμβάνοντες. τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκοῦμενοι, καὶ προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶν ἐνεστερνισμένοι ἥτε τοῖς σπλάγχνοις, καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἢν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν. Tekstikritiikin kannalta on mielenkiintoista, että Codex Alexandrinus tarjoaa tässä sanan Kristus (Χριστοῦ) sijaan sanan Jumala (θεῷ), jolloin kyse olisi siis Jumalan kärsimyksistä. Codex Alexandrinus jää kuitenkin selkeään vähemmistöön muiden käsikirjoitusten rinnalla. Ks. Fischer 1981, 26. On vaikea ymmärtää, minkä takia Lightfoot (1986, 6) pitää Codex Alexandrinuksen lukutapaa autoritatiivisena.

⁹⁶1. Klem. 4.3–4: καὶ ἐλυπήθη Κάϊν καὶ συνέπεσεν τῷ προσώπῳ αὐτοῦ. καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Κάϊν· Ἵνατί περίλυπος ἐγένου, καὶ ἵνατί συνέπεσεν τὸ πρόσωπόν σου; οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ

surusta, jonka Korintin hajaannus on hänessä ja muissa saanut aikaan.⁹⁷ On siis selvää, että *lypê* tunteena ei hänellä ole moraalien kannalta lähtökohtaisesti hyvä eikä paha, vaan sen arvolataus riippuu tuskan syystä. Stoalaisille tuttu *lypê*-käsitteen synonyymi *ponos* esiintyy sekin kirjeessä, mutta sillä tarkoitetaan pikemminkin fyysisiä tuskia: Sillä ei ole eettisesti ainakaan negatiivista arvolatausta, sillä Kleemens puhuu Pietarin tuskista ihaillen⁹⁸ ja lainaa Jesajan kärsivä Herran palvelija -jaksoa, jonka hän luonnollisesti tulkitsee tarkoittavan kärsivää Kristusta.⁹⁹ *Epithymia* esiintyy sekin kirjeen kielenkäytössä kolme kertaa, mutta aina negatiivisena ilmaisuuna – *epithymia* on Kleemensille saastainen ja paha himo.¹⁰⁰ Tämä käytötapa ei ole leimallisesti stoalainen, sillä se kuuluu tunnetusti tuon ajan juutalais-kristilliseen sanastoon. Viimeinen tässä yhteydessä tutkittava käsite on *fobos*, tulevan pahan järjenvastainen pelko. Kleemens käyttää sanaa *fobos* lähes ainoastaan hyveenä (noin 14 kertaa) ja tarkoittaa sillä jumalanpelkoa. Hän mainitsee sen vielä erikseen kirjeen lopun hyvelistassa.¹⁰¹ Silloin kun Kleemens ei käytä sanaa *fobos* jumalanpelkoa tarkoittavana teknisenä terminä, hän hyödyntää sitä ainoastaan todetakseen, ettei jumalaisen ihmisen tarvitse pelätä mitään pahaa.¹⁰² On kaiken kaikkiaan selvää, että Kleemens ei käytä kirjeessään

μη διέλξης, ἡμαρτες;

⁹⁷1. Klem. 30.1: Ἀγίου οὖν μερίς ὑπάρχοντες ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα, φεύγοντες καταλαλιάς, μιανὰς τε καὶ ἀνάγνους συμπλοκάς, μέθας τε καὶ νεωτερισμοὺς καὶ βδελυκτὰς ἐπιθυμίας, μυσερὰν μοιχείαν, βδελυκτὴν ὑπερηφανίαν.

⁹⁸1. Klem. 5.4: Πέτρον, ὃς διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἓνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπηνέγκεν πόρους καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης.

⁹⁹1. Klem. 16.3–4: Κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνοι ἀπεκαλύφθη; ἀνηγγείλαμεν ἐναντίον αὐτοῦ, ὡς παιδίον, ὡς ῥίζα ἐν γῇ διψώσῃ· οὐκ ἔστιν αὐτῷ εἶδος οὐδὲ δόξα, καὶ εἶδομεν αὐτόν, καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος, ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον, ἐκλείπον παρὰ τὸ εἶδος τῶν ἀνθρώπων· ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὢν καὶ πόνῳ καὶ εἰδῶς φέρειν μαλακίαν, ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἡτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη· οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ἀδυναῖται, καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει·

1. Klem. 16.12: καὶ κύριος βούλεται ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, δεῖξαι αὐτῷ φῶς καὶ πλάσαι τῇ συνέσει, δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς. καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει.

¹⁰⁰1. Klem. 3.4: διὰ τοῦτο πόρρω ἄπεστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη, ἐν τῷ ἀπολιπεῖν ἕκαστον τὸν φόβον τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῇ πίστει αὐτοῦ ἀμβλυωπῆσαι, μηδὲ ἐν τοῖς νομίμοις τῶν προσταγμάτων αὐτοῦ προεὔεσθαι, μηδὲ πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ καθῆκον τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ ἕκαστον βαδίζειν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς, ζῆλον ἄδικον καὶ ἀσεβῆ ἀνελιφτότας, δι' οὗ καὶ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.

1. Klem. 28.1: Πάντων οὖν βλεπομένων καὶ ἀκουομένων, φοβηθῶμεν αὐτόν, καὶ ἀπολίπωμεν φαύλων ἔργων μιανὰς ἐπιθυμίας, ἵνα τῷ ἐλέει αὐτοῦ σκεπασθῶμεν ἀπὸ τῶν μελλόντων κριμάτων.

1. Klem. 30.1: Ἀγίου οὖν μερίς ὑπάρχοντες ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα, φεύγοντες καταλαλιάς, μιανὰς τε καὶ ἀνάγνους συμπλοκάς, μέθας τε καὶ νεωτερισμοὺς καὶ βδελυκτὰς ἐπιθυμίας, μυσερὰν μοιχείαν, βδελυκτὴν ὑπερηφανίαν.

¹⁰¹1. Klem. 64.1c: [...]πίστιν, φόβον, εἰρήνην, ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν, ἐγκράτειαν ἀγνεῖαν, σωφροσύνην[...]

¹⁰²1. Klem. 65.10–11: Τοὺς δὲ ἀπεσταλμένους ἀφ' ἡμῶν Κλαύδιον Ἐφεβον καὶ Οὐαλέριον Βίτωνα σὺν καὶ Φορτουνάτῳ ἐν εἰρήνῃ μετὰ χαρᾶς ἐν τάχει ἀναπέμψατε πρὸς ἡμᾶς, ὅπως θᾶττον τὴν εὐκταίαν καὶ ἐπιποθητὴν ἡμῖν εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν ἀπαγγέλωσιν, εἰς τὸ τάχιστα καὶ ἡμᾶς χαρῆσαι περὶ

stoalaisen tunneteorian käsitteistöä.¹⁰³ Pikemminkin hän käyttää varsin rohkean positiivisessa sävyssä myös hyvin tunnelähtöisiä käsitteitä, kuten *fobos*.

Minkälainen käsitys tunteista Kleemensillä sitten on? Vastaus tähän löytynee tutkimalla, millä tavalla hän esittää vanhurskaiden ihmisten tunne-elämän. Hän pitää esimerkiksi Jobia vanhurskaana, mutta on selvää, että Job ei suinkaan iloitse omasta vanhurskaudestaan, vaan valittaa saastaista syntisyyttään.¹⁰⁴ Jotakuinkin samaa sanotaan myös Mooseksesta.¹⁰⁵ Tämä on erikoista, sillä stoalaisten ihanteellisen ihmisen prototyyppi, viisas, ei suinkaan surrut omaa huonouttaan, vaan nautti jatkuvaa iloa (kr. *khara*) omasta hyveellisyydestään. Stoalaista viisasta kuvaa siis nimenomaan realistinen näkemys omista kyvyistä ja omasta viisaudesta. Se, että Kleemens pitää näitä Vanhan testamentin hahmoja ihailtavina, kertoo hänen tunneteoriastaan paljon. Mikäli hän seuraisi stoalaista tunneteoriaa, ei näiden vanhatestamentillisten hahmojen itsekritiikissä olisi mitään ihailtavaa. Eroa saattaisi lieventää se, että viisaskin varmasti myöntäisi ruumiilliset vikansa ja kuolevaisuutensa.¹⁰⁶ Nämä eivät kuitenkaan koske stoalaisen viisaan tärkeintä, määrittävää ominaisuutta: hyvettä.

Kleemensin kirjeen tunteita käsittelevät osiot eivät yleensä anna tunteille sen enempää positiivista kuin negatiivistakaan arvoa. Eräs poikkeus on kuitenkin *rauha* (kr. *eirênê*), jonka hän luettelee yhdessä eräiden ihmisen sisäisten hyvien ominaisuuksien yhteydessä: ”[Jumala antakoon] uskoa, pelkoa, rauhaa,

τῆς εὐσταθείας ὑμῶν. 1. Klem. 57.7: ἀνθ' ὧν γὰρ ἡδίδουν νηπίους φονευθήσονται, καὶ ἐξετασμός ἀσεβείας ὀλεῖ· ὁ δὲ ἐμοῦ ἀκούων κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι πεποιθώς καὶ ἡσυχάσει ἀφόβως ἀπὸ παντὸς κακοῦ.

¹⁰³ Tästä seuraa kiintoisa epäjatkuvuus suhteessa aleksandrialaisen kirkkoisien ajatteluun. Sekä Kleemens Aleksandrialainen että Origenes Aleksandrialainen käsittelevät tunteita teoreettiselta kannalta, mikä liittyi vahvasti heidän käsityksiinsä kristillisestä kilvoittelusta. Vaikuttaa siltä, että heillä oli huomattavasti vahvempi filosofinen orientaatio kuin Kleemens Roomalaisella, sillä he käyttivät ajattelussaan mielellään *metriopatian* ja *apatian* käsitteitä. Ks. esim. Knuuttila 2004b, 118–119; Sorabji 2000, 386–387.

¹⁰⁴ 1. Klem. 17.3–4: ἔτι δὲ καὶ περὶ Ἰωβ οὕτως γέγραπται· Ἰωβ δὲ ἦν δίκαιος καὶ ἀμεμπτος, ἀληθινός, θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς κακοῦ. ἀλλ' αὐτὸς ἑαυτοῦ κατηγορεῖ λέγων· Οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ρύπου, οὐδ' ἂν μιᾶς ἡμέρας ἡ ζωὴ αὐτοῦ.

¹⁰⁵ 1. Klem. 17.5–6: Μωϋσῆς πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ἐκλήθη, καὶ διὰ τῆς ὑπηρεσίας αὐτοῦ ἔκρινεν ὁ θεὸς Αἴγυπτον διὰ τῶν μαστίγων καὶ τῶν αἰκισμάτων αὐτῶν· ἀλλὰ ἀκαεῖνος δοξασθεὶς μεγάλως οὐκ ἐμεγαλορρημόνησεν, ἀλλ' εἶπεν ἐκ τῆς βάτου χρηματισμοῦ αὐτῷ διδομένου· Τίς εἰμι ἐγώ, ὅτι με πέμπεις; Ἐγὼ δὲ εἰμι ἰσχνόφωνος καὶ βραδύγλωσσος. καὶ πάλιν λέγει· Ἐγὼ δὲ εἰμι ἀτμὶς ἀπὸ κύθρας.

¹⁰⁶ Sorabji (2000, 198) toteaa, että fyysisen kivun aistimus ei vielä täytä varsinaisen tunteen tunnusmerkkejä, sillä se on järjen arvioita edeltävä. Pyrrholaiset skeptikot olivat tässä asiassa samoilla linjoilla stoalaisten kanssa, vaikka käyttivätkin tässä yhteydessä stoalaisille vierasta termiä *metriopatheia*, joka käsitti myös fyysiset tuntemukset.

kestävyyttä ja pitkämielisyyttä, itsehillintää, siveyttä ja järkevyyttä[...]"¹⁰⁷ Mitä ilmeisimmin kyse on jonkinlaisesta mielenrauhasta, joka on hänen mukaansa kristityn kannalta yhtä olennainen ominaisuus kuin nämä muut yllä luetellut. Melkein kaikkialla muualla¹⁰⁸ Kleemens toki käsittää "rauhan" sen tavanomaisessa merkityksessä (eli ihmisten keskinäisenä sopuna), mikä tekee vaikeaksi selvittää, milloin hän lopulta tarkoittaa ihmisen sisäistä rauhaa. Sisäiseen rauhaan vaikuttaa viittaavan lisäksi ainoastaan kirjeen alussa oleva maininta: "Näin te kaikki nautitte teille annettua syvää ja runsasta rauhaa, halu hyvää tehdä oli sammumaton ja Pyhän Hengen vuodatus tuli runsaana kaikkien osaksi."¹⁰⁹ On mahdollista, että Kleemensin ajattelussa Korintin kristityt aikanaan partisipoivat jonkinlaisesta pyhästä mielenrauhasta, joka syntyy oikeanlaisesta yhteydestä Jumalaan. Maininnan lyhyydestä huolimatta voidaan todeta, että myös stoalainen viisas nautti jatkuvasta mielenrauhasta, sillä hän partisipoi maailman jumalallisesta järjestä.

Tunteenomaisia piirteitä saa myös *rakkaus* (kr. *agapê*), joka erityisesti paavalilaisena käsitteenä sisältää toisaalta oikeaan toimintaan ohjaavan mielenlaadun sekä itse oikean toiminnan. Kleemensin kirjeen tätä puolta on analysoinut ansiokkaasti Thorsteinsson, jonka johtopäätös on, että Kleemensin ajattelussa kaiken oikean ja siten Jumalan käskyjen mukaisen toiminnan tulee perustua rakkauteen, joka puolestaan on ainoa oikea vastaus Jumalan rakkauteen ihmisiä kohtaan.¹¹⁰

Kleemensin käsitys tunteista ei ilmeisesti ole lainkaan yhtä negatiivinen kuin stoalaisessa filosofiassa. On varsin selvää, että hän ei ainakaan tässä kirjeessä ole juuri lainkaan kiinnostunut tunneteorian kuvaamisesta, toisin kuin stoalaiset, joille tunteiden korjaaminen järjen vääristymänä oli varsin keskeistä. Kaiken kaikkiaan voidaan todeta, että myös hänen ajattelussaan oikeanlainen suhde jumalalliseen saa aikaan muutoksia ihmisen tunne-elämässä. Tämä ei kuitenkaan

¹⁰⁷1. Klem. 64.1: Λοιπὸν ὁ παντεπόπτης θεὸς καὶ δεσπότης τῶν πνευμάτων καὶ κυριὸς πασης σαρκός, ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περούσιον, δῶν πάσῃ ψυχῇ ἐπικεκλημένην τὸ μεγαλοπρεπὲς καὶ ἅγιον ὄνομα αὐτοῦ πίστιν, φόβον, εἰρηνὴν, ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν, ἐγκράτειαν ἀγνείαν, σωφροσύνην, εἰς εὐαρέστησιν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ αὐτῷ δόξα καὶ μεγαλωσύνη, κράτος καὶ τιμὴ, καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

¹⁰⁸Esim. 1. Klem. 63.2; 65.1.

¹⁰⁹1. Klem. 2.2: οὕτως εἰρήνη βαθεῖα καὶ λιπαρὰ ἐδέδοτο πᾶσιν καὶ ἀκόρεστος πόθος εἰς ἀγαθοποιῶν, καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγένετο.

¹¹⁰Thorsteinsson 2010, 123–126. Rakkauden käsittely tässä yhteydessä on haastavaa jo siitä syystä, että Kleemens ei esittele tai argumentoi paavalilaisen rakkauskäsityksen puolesta, vaan vaikuttaa pitävän sitä itsestäänselvänä lähtökohtana.

tarkoittane tunteiden katoamista, vaan ehkä pikemminkin tunteiden jalostumista ja suuntautumista oikeisiin asioihin.

3.4 Stoalainen viisas, Kristus ja muut esimerkilliset ihmiset

Hyve- ja tunneteorian käsittelyn jälkeen on mahdollista ryhtyä tutkimaan sitä eettistä ideaalia, johon yksittäiset hyveet osoittavat. Stoalaisessa ajattelussa eettinen täydellisyys kiteytyy käsitteeseen *viisas* (kr. *sofos*) Stoalaisen viisaan keskeinen ominaisuus on, että hän ei koskaan erehdy. Hän on täysin omaksunut ja hyväksynyt asemansa kosmoksessa ja elää sopusoinnussa luonnon kanssa. Tästä syystä hänen elämänsä soljuu kuin lempeäjuoksuinen virta, kuten stoalaiset asian runollisesti ilmaisivat. Luontoon täysin mukautuneen sielunsa takia hän siis nauttii järkkymättömästä mielenrauhasta, eikä hänellä ole lainkaan varsinaisia tunteita. Stoalaiset eivät tietenkään ajatelleet, että tällaista hahmoa olisi koskaan ollut olemassakaan, mutta pitivät sitä hyödyllisenä tavoitteena, jota kohti voitiin pyrkiä.¹¹¹

Stoalaisen viisaan tunnemaailma on varsin erilainen kuin tavallisten ihmisten. Varsinaiset tunteet (kr. *pathê*) ovat väistyneet, ja tilalle on tullut joukko eräänlaisia jalostuneita ja erehtymättömään järkeen perustuvia *hyviä tunteita* tai *myönteisiä mielialoja* (kr. *eupatheiai*).¹¹² Toisin kuin tavalliset tunteet, viisaan hyvät tunteet pysyvät kohtuuden rajoissa. Ne voidaan jakaa kolmeen pääluokkaan: *ilo* (kr. *khara*), *tahto* (kr. *boulêsis*) ja *varovaisuus* (kr. *eulabeia*). Tämä jako vastaa osittain aiemmin luvussa 3.2 kuvattua tavallisten tunteiden jakoa, mutta viisaan hyvät tunteet kohdistuvat ainoastaan todelliseen hyvään ja pahaan eli hyveeseen ja paheeseen. Ilo siis kohdistuu viisaan nykyiseen hyveeseen, tahto kohdistuu tulevaan hyveelliseen toimintaan ja varovaisuus kohdistuu tulevaan, taidokkaaseen paheen välttämiseen. Koska viisaan nykyisessä tilassa ei ole läsnä minkäänlaista pahaa, ei hänellä myöskään voi olla nykyiseen pahaan viittaavia tuntemuksia. Huomataan, että tavanomaisten, paheellisten tunteiden ja hyvien tunteiden välillä vallitsee tietynlainen analogia.¹¹³

Kleanthes ja Khrysippos katsoivat, että jokaisessa ihmisessä on hyveen alkuja tai soveliaan toiminnan perustuksia ja hyveen rakennusaineita. Mitä siis hyve on juuri ihmisen kohdalla? Schofield katsoo, että kunkin olion luonnon määräävä erityinen piirre on niin sanottu *oikeîsis*, jolle ei oikein löydy selkeää

¹¹¹Hankinson 2003, 59.

¹¹²Knuuttila 2004a, 60.

¹¹³Brennan 2003, 270.

suomenkielistä vastinetta. Sananmukaisesti se kuvaa tietynlaista omaksumista tai omaksi ottamista. Stoalaisen filosofian käsitteenä *oikeiôsis* on suhteellisen monitulkintainen, ja tutkijat vaikuttavat käsittelevän sitä hieman eri tavoin.¹¹⁴ Näkökulmien moninaisuus tulee ymmärrettäviksi, kun huomataan, että jo stoalaiset filosofit selittivät käsitettä hieman eri tavoin. Tämä tulee alempana ilmi. Toisaalta *oikeiôsis* kuvaa ihmisen luonnollista hyveen omaksumista, mistä muun muassa Schofield kirjoittaa. Hän lainaa Stobaeusta, joka erittelee *oikeiôsis*-käsitettä suhteessa hyveeseen siten, että ihminen ensinnäkin omaksuu halun pitää yllä omaa terveyttään ja mainettaan, mitä varten hän tarvitsee itsehillintää ja rohkeutta. Toiseksi ihminen omaksuu halun ajaa muiden etuja alkaen lähimmistä sukulaisista, missä häntä auttaa oikeudenmukaisuus. Kolmanneksi ihminen pyrkii luonnostaan ymmärtämään, mikä on kulloinkin soveliaista. Tätä on käytännöllinen viisaus.¹¹⁵ Toisaalta *oikeiôsis*-käsitteen voi ymmärtää myös suppeammassa eettisessä merkityksessä. Esimerkiksi Thorsteinsson selittää käsitettä lähinnä kosmisena ja siten eettisenä yhteenkuuluvuutena: Hyveessä kasvava ihminen oppii ensin pitämään itseään omana ja oppii siis huolehtimaan omasta hyvinvoinnistaan. Vähitellen tämä omana pitäminen laajenee vanhempiin, sukulaisiin, naapurustoon, kaupunkiin, maahan ja lopulta koko maailmaan. Ihminen siis pitää huolta siitä, mitä pitää osana itseään, ja todellinen viisas pitää koko maailmaa osana itseään. Tästä seuraa, että stoalainen viisas on maailmankansalainen *par excellence*, sillä hän seuraa *oikeiôsis*-prosessia johdonmukaisesti sen loogiseen täyttymykseen saakka.¹¹⁶ Stoalaiset käyttivätkin ensimmäisinä termiä *kosmopolitti* (kr. *tou kosmou politês*). Koska stoalaisten mukaan luonto on kauttaaltaan jumalallisen järjen läpäisemä ja täydellisesti sen ohjaama, luontoon mukautuminen on oikeastaan jumalalliseen järkeen mukautumista. Viisas näkee siis häntä ympäröivät olosuhteet ja tapahtumat osana täydellisen hyvää kaitselmusta.¹¹⁷

Vaikka varsinaisia viisaita ei stoalaisten mielestä ollut, he pitivät eräitä hyveeseen pyrkineitä ihmisiä esikuvallisina. Seneca kirjoittaa teoksessaan *De Vita*

¹¹⁴Sorabji (2000, 174) ilmeisesti käsittää oikeiôsis-ilmiön eräänlaiseksi ihmiselle luontaisen huolenpidon laajentuvaksi piiriksi. Schofield vaikuttaa yhtäällä (2003, 252) ymmärtävän sen samalla tavalla kuin Sorabji, mutta toisaalla (2003, 243) taas jonkinlaiseksi hyveessä edistymiseksi. Näkökulmat vaikuttavat toisiaan täydentäviltä, sillä stoalaisessa ajattelussa ihminen on luonnoltaan nimenomaan sosiaalinen eläin, ja inhimillinen hyve on siis tuon luonnon mukaista elämää.

¹¹⁵Schofield 2003, 243.

¹¹⁶Thorsteinsson 2010a, 30–31.

¹¹⁷Schofield 2003, 246.

Beata siitä, kuinka ihmisten tulee arvostaa ja matkia niitä ihmisiä, jotka edes yrittävät tehdä suuria tekoja.¹¹⁸ Myös Epiktetos piti esimerkillisten ihmisten matkimista hyödyllisenä. Tässä mielessä hän kehotti tutkimaan erityisesti Diogeneen, Sokrateen ja Herakleen maailman menosta periaatteellisella tasolla irtautuvaa elämää.¹¹⁹

Stoalaisen teorian kannalta on välttämätöntä tutkia, minkälainen Kleemensin käsitys hyvän ihmisen prototyypistä eli viisaasta on. Jo aiemmin huomattiin, että Kleemens ei käytä sanaa 'viisas' (kr. *sofos*) stoalaisessa merkityksessä. Entä sitten stoalaisille tärkeä käsite *kathêkon*, jolla tarkoitetaan viisaan elämään soveltuvia tekoja? Stoalaiset katsoivat, että ihmisen eettisen kehityksen kannalta oli välttämätöntä, että hän jäljitteli viisaasta siten, että yritti toimia kussakin tilanteessa viisaan tavoin. Termi *kathêkon* esiintyy ensimmäisen kerran tavalla, joka on vaikea kääntää suomeksi siten, että itse termi tulisi näkyviin: ”Ne nimittäin, jotka tekevät jotakin, mikä on toisin kuin hänen tahtonsa määrää [kr. *para to kathêkon tês boulêseos autou*], ansaitsevat kuoleman.”¹²⁰ Kohdan voisi kääntää (tosin varsin huonoksi suomeksi) myös ”jotakin, mikä on toisin kuin on soveliasta hänen tahtoonsa nähden”. Olennaista tässä on kuitenkin Jumalan käskyihin alistuminen. Huomataan, että Kleemens ei siis ainakaan tässä anna termille *kathêkon* selkeää filosofista latausta.

Myöskään toista kertaa kirjeessä esiintyessään termi ei valitettavasti näy käännoksessä: ”[...]ei kukaan vaella hänen käskyjensä säädösten mukaan eikä elä Kristuksen arvon mukaisesti [kr. *kata to kathêkon tô Khristô*], vaan jokainen noudattaa oman pahan sydämensä himoja annettuaan vallan väärälle ja jumalattomalle veljesvihalle, jonka kautta kuolema on tullut maailmaan.”¹²¹ Tässä katkelmassa Kleemens ei esitä selkeää eettistä mallia, vaan harmittelee Korintin seurakunnan eettistä rappiotilaa. Kristuksen arvon mukainen elämäntapa rinnastetaan Jumalan käskyjen noudattamiseen. On siis lopulta kyseenalaista, käyttääkö Kleemens sanaa *kathêkon* teknisenä terminä, vai esiintyykö sana tässä ainoastaan sen tavanomaisessa merkityksessä. Selvää kuitenkin on, että hän pitää Kristusta todellisena eettisenä ideaalina, jonka kaltaisuuteen tulee pyrkiä.

¹¹⁸Thorsteinsson 2010a, 26–27.

¹¹⁹Huttunen 2003, 308.

¹²⁰1. Klem. 41.3: οἱ οὖν παρὰ τὸ καθῆκον τῆς βουλῆσεως αὐτοῦ ποιοῦντές τι θάνατον τὸ πρόστιμον ἔχουσιν.

¹²¹[...]μηδὲ ἐν τοῖς νομίμοις τῶν προσταγμάτων αὐτοῦ πορεύεσθαι, μηδὲ πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ καθῆκον τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ ἕκαστον βαδίζειν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς, ζῆλον ἄδικον καὶ ἀσεβῆ ἀνειληφότας, δι' οὗ καὶ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. 1. Klem. 4:3b.

Kristuksen asema Kleemensin ajattelussa on ymmärrettävistä syistä keskeinen ja monipuolinen, kuten muussakin kristillisessä perinteessä. Kristuksen merkitystä punnitaan myöhemmin myös eettistä terapiaa ja teologiaa käsittelevissä luvuissa, mutta tässä luvussa huomio kiinnittyy Kristuksen merkitykseen eettisenä ihanteena. Kleemens vetoaa Kristuksen esimerkilliseen toimintaan vain kaksi kertaa, ja tuolloinkin hän viittaa Kristuksen kärsimyksiin ja nöyryyteen. Luvussa 16 hän esittää pitkän lainauksen Jesajan kirjan luvusta 53 ja psalmista 22, jonka hän kehystää seuraavilla kehotuksilla: ”Jumalan valtasuuruuden valtikka, Jeesus Kristus, ei tullut pöyhkeästi kerskaton eikä ylpeänä, vaikka hänellä olisi ollut siihen mahdollisuus, vaan mieleltään nöyränä, niin kuin Pyhä Henki on hänestä puhunutkin. Hän näet sanoo[...]”¹²² ja ”[...]Katsokaa, rakkaat miehet, mikä esikuva meille on annettu! Jos näet Herra on näin nöyryyttänyt itsensä, mitä olisikaan tehtävä meidän, jotka olemme joutuneet hänen armonsa ikeen alle.”¹²³ Tässä osiossa tarkoituksena on kiinnittää korinttilaisten huomio Kristuksen yli ymmärryksen käyvään nöyryyteen. Kristuksen esikuvallisuus nöyryyden suhteen on tässä kohtaa yhteneväinen stoalaisen ajattelun kanssa. Stoalainen viisas ei myöskään ylpeilisi siitä, mikä on tullut hänen osakseen hänestä riippumatta, oli kyse sitten rikkaudesta, vallasta tai vapaudesta.

Kristuksen esikuvallisuudesta Kleemens kirjoittaa myös toisessa (jo yllä lainatussa) kohdassa, jossa hän puhuu ristinkuolemasta: ”Rakkaudessa Valtias on ottanut meidät huostaansa. Rakkaus meitä kohtaan valtasi Jeesuksen Kristuksen, meidän Herramme, ja sen tähden hän vuodatti Jumalan tahdosta verensä meidän edestämme ja antoi ruumiinsa meidän ruumiimme edestä, samoin sielunsa meidän sielumme edestä.”¹²⁴ Mielenkiintoista on, että Jumalan tahto manifestoitui Kristuksen rakkautena (kr. *agapê*) ihmisiä kohtaan. Thorsteinssonin mukaan erityisesti roomalaiskauden stoalaiset kirjoittivat myös rakkaudesta: Latinan kielellä kirjoittanut Seneca käytti termiä *amor*, kreikan kielellä kirjoittaneet Musonius ja Epiktetos käyttivät termiä *filia*, joka ainakaan Thornsteinssonin mukaan ei merkityksensä kannalta juuri eroa kristillisen perinteen suosimasta

¹²²1. Klem. 16.2: τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, καίπερ δυνάμενος, ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν, καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν· φησὶν γάρ·
¹²³1. Klem. 16.17: ὁρᾶτε, ἄνδρες ἀγαπητοί, τίς ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδομένος ἡμῖν· εἰ γὰρ ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσωμεν ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι’ αὐτοῦ ἐλθόντες;
¹²⁴1. Klem. 49.6: ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ δεσπότης· διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

termistä *agapê*.¹²⁵ Myös tässä mielessä Kristus sopii stoalaisen viisaan malliin: hänkin rakastaa koko ihmiskuntaa. Kleemens ei kuitenkaan käsittele Kristuksen esimerkillisyyttä tämän enempää, mikä on tämän tutkimuksen kannalta harmillista.

Stoalaisten mielestä voisi kuitenkin kuulostaa merkilliseltä se tapa, jolla Kleemens puhuu Jumalan luomistyöstä. Hän nimittäin käyttää luomista esimerkkinä hyvistä teoista: ”[P]yrkikäämme uupumattomalla innolla kaikkien hyvien tekojen toteuttamiseen. Iloitsehan itse maailman Luoja ja kaiken Valtias teoistansa. [...] Huomatkaamme, että kaikki vanhurskaat ovat kaunistautuneet hyvillä teoilla ja että myös itse Herra kaunistautui hyvillä teoilla ja sai siitä ilon.”¹²⁶ Tässä kohtaa Jumalan toiminta ei aivan sovi stoalaisen viisaan psykologiaan. Stoalainen viisas on nimittäin jo lähtökohtaisesti onnellinen, eivätkä teot siis lisää hänen onnellisuuttaan – hänen sisäinen hyveensä säilyy muuttumattomana. Toki voitaisiin ajatella, että viisas iloitsee siitä hyveestä, jonka manifestaatioita hyveelliset teot ovat.

Kleemens käsittelee muutenkin runsaasti esimerkillisten ihmisten elämää, mutta useimmiten vain lyhyesti mainiten. Tämä kuuluu muutenkin antiikin poliittiseen retoriikkaan, eikä siis välttämättä heijasta juuri stoalaisen ajattelun erityispiirteitä.¹²⁷ Useiden vahvan uskon esikuvien lisäksi hän mainitsee myös esimerkillistä uhrimieltä osoittaneita ihmisiä. Muiden muassa hän mainitsee Mooseksen, joka pyysi Jumalaa ennemmin tuhoamaan tämän itsensä kansan sijaan. (1. Klem. 53.4–5) Samoin eräät pakanakuninkaat lähtivät vapaaehtoisesti maanpakoon, jotta valtakunnassa säilyisi rauha. (1. Klem. 55.1) Kuten jo aiemmin mainittiin, myös eräät naiset antautuivat vaaraan pelastaakseen kansansa. (1. Klem. 55.2–6) Tässä mainitut esikuvat eroavat suuresti stoalaisista esikuvista. Esimerkiksi Epiktetos piti Diogenesta esimerkillisenä sen takia, että hän yksinkertaisella elämäntavallaan yritti opettaa muille, kuinka kohtaloon tulee myöntyä.¹²⁸ Samoin Sokrates kuoli ainoastaan antaakseen esimerkin hyveen

¹²⁵Thorsteinsson 2010a, 160–161.

¹²⁶1. Klem. 33.1b–2: σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν. 2. αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἀπάντων ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγαλλιᾶται. 1. Klem. 33.7: ἴδωμεν, ὅτι ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι, καὶ αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἔργοις ἀγαθοῖς ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη.

¹²⁷Jaeger (1961, 12): ”In the manner of ancient rhetorical art he proves to them by many well-chosen examples (*hypodeigmata*) the tragic effects of party strife (*stasis*) and disobedience, and he contrasts with them the blessings of concord and obedience, which he properly divides, like a second Demosthenes, into examples drawn from the remote past and others from more recent times known to his readers from their own experience. [...] he is clearly applying the rules of political eloquence.”

¹²⁸Huttunen 2003, 313.

säilyttämisestä.¹²⁹ Myös Herakles oli Epiktetoksen mukaan esimerkillinen lähinnä sen takia, että tämä ei mielessään sitoutunut mihinkään muuhun kuin kohtaloon.¹³⁰ Kleemensin esikuvat ajavat päinvastoin kaiken muun ohittavaa uhrautuvaisuutta lähimmäisen hyvinvoinnin takaamiseksi.

Kleemensin käsitys eettisestä ideaalista eroaa stoalaisesta käsityksestä siis merkittävästi. Kun stoalaisten ajattelussa äärimmäinen eettinen ideaali, viisas oli käytännössä ihmisen kehityksen luonnollinen (joskin äärettömän harvinainen) tulos, Kleemensin äärimmäinen ideaali taas on Kristus, joka on jo syntyjään erityisessä asemassa. Kleemens ei myöskään esitä eettistä kehitystä tähän ideaaliin pyrkimisenä matkimisen kautta, vaan hän pitää olennaisempaa Jumalan konkreettisten käskyjen noudattamista, mikä eroaa stoalaisten painottamasta tilannesidonnaisesta harkinnasta. Kuten stoalaiset ja monet muutkin antiikin kirjoittajat, myös Kleemens käyttää argumentaatioissaan eettisesti erinomaisia ihmisiä esimerkkeinä. Näiden esimerkkien sisältö kuitenkin eroaa huomattavasti: Kun hän luettelee esimerkkejä uhrautuvasta kuuliaisuudesta ja rakkaudesta, esimerkiksi Epiktetos taas luettelee esimerkkejä ihmisistä, jotka ovat erottautuneet maailman menosta periaatteellisella tasolla, vaikka saattoivatkin toimia maailmassa aktiivisesti.

3.5 Käytännöllinen etiikka ja sosiaalinen todellisuus

Stoalaisen etiikan käytännöllinen osuus käsittelee sitä, kuinka ihmisen tulee oman erityisen luontonsa mukaisesti elää. Koska ihmisen perimmäinen luonto on järki, ihminen on siis järkevä eläin. Kenties vielä olennaisempi määritelmä on se, että ihminen on nimenomaan sosiaalinen eläin. Ihmisessä vallitseva järki ohjaa siis hänet elämään yhteisöllistä elämää, joka ilmentyy erityisesti kansalaisuutena. Todellinen stoalainen viisas on virittänyt tämän sosiaalisen luontonsa äärimmilleen, jolloin hän on (kuten mainittua) sananmukaisesti maailmankansalainen. Stoalaiset opettajat (ja aivan erityisesti roomalaiset, esimerkiksi Musonius Rufus) opettivat, että vaikka filosofian harjoittamisessa oikea teoreettinen viitekehys on olennainen, loppujen lopuksi sen soveltamiseen käytännön elämässä tulee panna merkittävästi enemmän painoa. Ovathan teot vakuuttavampia kuin sanat.¹³¹ Myös Musoniuksen oppilas Epiktetos tähdensi filosofian käytännöllisen soveltamisen välttämättömyyttä.¹³²

¹²⁹Huttunen 2003, 318.

¹³⁰Huttunen 2003, 324.

¹³¹Thorsteinsson 2010a, 16, 45.

¹³²Huttunen 2003, 301.

Stoalaiset ajattelijat pohtivat usein myös sosiaalisen aseman merkitystä sen kannalta, minkälaisen muodon se antaa ihmisen hyveelliselle elämälle. Juuri Musonius oli erittäin kiinnostunut filosofiasta eettisenä järjestelmänä, ja häneltä on säilynyt opetusta myös sosiaalisen aseman merkityksestä. Mikä kenties yllättää nykyaikaisen lukijan, hän katsoi naisten kykenevän yhtä lailla saavuttamaan hyveen kuin miestenkin. Hän meni niinkin pitkälle, että piti naisten filosofista kouluttamista sekä mahdollisena että kannattavana.¹³³ Tätä aihetta on tutkinut erityisesti Malin Grahns, joka väitöskirjassaan päätyy siihen, että stoalaiseen ajatteluun sisältyy radikaali käsitys ihmisten yhdenvertaisuudesta rationaalisten kykyjen kannalta, nämä kun eivät riipu sukupuolesta. Ajatus korostuu erityisesti roomalaiskauden stoalaisilla.¹³⁴ Stoalaisten mielestä myöskään rikkaudella tai köyhyydellä ei ollut juuri merkitystä hyveellisen elämän kannalta. Edes vapaus tai orjuus eivät olleet merkittäviä tässä mielessä. Hyveellisen elämän ulkomuoto ainoastaan oli erilainen. Stoalaisen teorian kannalta ei kuitenkaan pitäisi olla yllättävää, että kaikkien yhteiskuntaluokkien ihmiset olivat samanarvoisia. Heille kaikille oli nimittäin yhteistä sama ihmisluonto.¹³⁵

Vaikka stoalaiset eivät juurikaan olleet kiinnostuneita yhteiskunnallisen muutoksen ajamisesta,¹³⁶ eräät filosofit ajattelivat, että miehet ja naiset saattoivat jakaa kodin sisäisiä tehtäviä keskenään. Esimerkiksi Hierokles piti täysin mahdollisena ja asiaan kuuluvana, että mies voisi tietyissä tilanteissa ottaa osaa joihinkin perinteisesti naisille kuuluviin askareisiin, kuten vaatteiden valmistukseen. Myös Musonius katsoi, että tällaiset tehtävien muutokset olivat ajoittain hyödyllisiä. Stoalaisten filosofien esimerkit kuitenkin rajoittuvat järjestään kodin sisäisiin tehtäviin, eivätkä he lainkaan mainitse naisten mahdollisuutta osallistua julkisiin tehtäviin.¹³⁷

Kleemensen kirjeen sosiaalietiikan kannalta erityisen mielenkiintoinen piirre on se, että stoalaisen oikeiösis-argumentaation yhteydessä varsinkin roomalaiset ajattelijat käyttivät myös vertausta ihmisruumiista ja sen eri osien yhteistyöstä. Tätä vertausta käyttivät erityisesti Seneca ja Epiktetos, ja ennen heitä myös Cicero.¹³⁸ Erityisen mielenkiintoinen ruumisvertauksesta tekee se, että sitä

¹³³Thorsteinsson 2010a, 49.

¹³⁴Grahns 2013, 225–227. Toisaalta Grahns on sitä mieltä, että esimerkiksi Seneca ei ole tässä täysin johdonmukainen. Seneca nimittäin pitää naisia esim. taipuvaisempina hillittömään suruun kuin miehiä. Grahns toteaa, että Seneca ei siis varsinaisesti ole kulttuurikonstruktivist.

¹³⁵Thorsteinsson 2010a, 36–37.

¹³⁶Grahns 2013, 339.

¹³⁷Grahns 2013, 350–351.

¹³⁸Thorsteinsson 2010a, 33, 65–66.

käyttivät myös kristilliset kirjoittajat, aivan erityisesti Paavali. Tämän tutkielman kannalta on onnellista, että myös Kleemens käyttää sitä kirjeessään, joskin varsin lyhyesti mainiten:

”Olkoon esimerkkinä tästä ruumiimme. Pää ei ole mitään ilman jalkoja eivätkä liioin jalat ilman päätä. Meidän ruumiimme vähäisimmät jäsenet ovat välttämättömiä ja hyödyllisiä koko ruumiille. Mutta kaikki ne ovat yhteistoiminnassa yhden johdon alaisina, jotta koko ruumiin hyvinvointi olisi turvattu.”¹³⁹

Tämän jälkeen Kleemens ryhtyy avaamaan vertauksen merkitystä seurakunnallisessa kontekstissaan. On selvää, että toisin kuin stoalaiset, hän ei tarkoita ruumiilla koko maailmaa, vaan ainoastaan kristillistä seurakuntaa:

”Olkoon siis tämän ruumiin, jonka me Kristuksessa Jeesuksessa muodostamme, hyvinvointi turvattu [...]”¹⁴⁰ Sama ilmenee luvun 46 peräti kiihkeässä argumentaatioissa:

”Mistä johtuvat riidat ja vihat, erimielisyydet ja hajaannus, vieläpä sota teidän keskuudessanne? Eikö meillä ole yksi Jumala ja yksi Kristus ja yksi armon Henki, joka on meille vuodatettu, samoin kuin yksi kutsumus Kristuksessa? Miksi siis revimme hajalle Kristuksen jäsenet ja olemme kapinassa omaa ruumistamme vastaan, vieläpä olemme siinä määrin järjittämme, että olemme unohtaneet olevamme toistemme jäseniä?”¹⁴¹

On varsin selvää, että Kleemensin ajattelussa Kristuksen ruumis ulottuu kaikkiin kristittyihin, olivat he sitten Roomassa, Korintissa tai missä tahansa muualla. Olennaista on usko Kristukseen, mikä puolestaan tarkoittaa sitä, että muu maailma on radikaalisti tämän ruumiin ulkopuolella, toisin kuin stoalaisessa kosmosruumis-ajattelussa, jossa koko ihmiskunta kuuluu yhteen.

Kleemensin kirjeen taustalla vaikuttavia ajatuksia sosiaalisesta järjestyksestä sukupuolen ja iän suhteen näkyy muutamissa tekstikatkelmissa. Ensinnäkin kirjeestä löytyy useita osioita, joissa käsitellään ihanteellista sosiaalista järjestystä luettelemalla eri asemassa olevia ihmisryhmiä ja heidän osaansa yhteisön sosiaalisessa kudelmassa. Kutsun niitä jatkossa Kleemensin huoneentauluiksi. Ensimmäinen huoneentaulu löytyy kirjeen alusta, jota Bakke luonnehtii retoriikan

¹³⁹1. Klem. 37.5: λάβωμεν τὸ σῶμα ἡμῶν· ἡ κεφαλὴ δὶχα τῶν ποδῶν οὐδὲν ἐστίν, οὕτως οὐδὲ οἱ πόδες δὶχα τῆς κεφαλῆς· τὰ δὲ εὐχρηστά εἰσιν ὅλῳ τῷ σώματι· ἀλλὰ πάντα συνπνεῖ καὶ ὑποταγῇ μιᾷ χρῆται εἰς τὸ σώζεσθαι ὅλον τὸ σῶμα.

¹⁴⁰1. Klem. 38.1a: Σωζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [...]

¹⁴¹1. Klem. 46.5–7a: ἰναντί ῥεῖς καὶ θυμοὶ καὶ διχοστασίαι καὶ σχίσματα πόλεμός τε ἐν ὑμῖν· ἢ οὐχὶ ἓνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἓνα Χριστὸν καὶ ἐν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐχυθὲν ἐφ’ ἡμᾶς· καὶ μία κλήσις ἐν Χριστῷ· ἰναντί διέλκομεν καὶ διασπῶμεν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ καὶ στασιάζομεν πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἴδιον, καὶ εἰς τοσαύτην ἀπόνοιαν ἐρχόμεθα, ὥστε ἐπιλαθῆσθαι ἡμᾶς, ὅτι μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων;

kannalta *benevolum parare* -osuudeksi.¹⁴² Siinä Kleemens kehuu Korintin seurakuntaa siellä aiemmin vallinneesta rauhasta ja yhteisymmärryksestä sosiaalisen järjestyksen kannalta.

Tehän teitte kaiken henkilöön katsomatta ja vaelsitte Jumalan säädösten mukaan kuuliaisina johtajillenne ja osoittaen keskuudessanne oleville vanhimmille heille kuuluvaa kunnioitusta. Nuorisoa te neuvoitte hillittyyn ja arvokkaaseen ajatustapaan. Vaimoja te käskitte kaikessa toimimaan omatunto tahrattomana ja puhtaana, rakastaen miehiään niin kuin kuuluu; te opetitte heitä kuuliaisuuden ohjetta noudattaen arvokkaasti hoitamaan kotoiset askareensa kaikessa ymmärtäväisinä.¹⁴³

Tämä huoneentaulu voidaan jakaa aseman ja tehtävien kannalta kolmeen ryhmään: (1) Johtajat ja vanhimmat, joita tulee totella ja kunnioittaa, (2) nuoriso, jonka tulee ajatella hillitysti ja arvokkaasti sekä (3) naiset, joiden tulee rakastaa miehiään ja hoitaa kotia. On huomionarvoista, että Kleemensin puhuttelun kohteena olleet henkilöt ovat selkeästi aikuisia miehiä – juuri heidän tulee olla kuuliaisia johtajilleen, neuvoa nuorisoa ja käskeä sekä opettaa naisia. Samanlainen kuva piirtyy seuraavasta huoneentaulusta, joka jatkaa luvun 20 kosmisen harmonian hymnin jälkeistä kehotusosuutta:

Kavahtakaamme Herraa Jeesusta Kristusta, jonka veri on vuodatettu meidän edestämme, osoittakaamme kunnioitusta johtajillemme, pitäkäämme arvossa presbyterejä, kasvattakaamme nuorisoa jumalanpelossa ja ohjatkaamme vaimojamme hyvää tekemään. Osoittakoot he puhdasta ja rakastettavaa mielenlaatua, ilmaiskoot vilpittömää tahtoa lempeyteen, tuokoot vaikenemalla julki kielensä sävyisyyden ja ottakoot rakkautensa kohteeksi hurskaasti ja tasapuolisesti kaikki jumalaapelkäävät ihmiset suosimatta ketään erityisesti. Lapsemme tulkoot osallisiksi kristillisestä kasvatuksesta.¹⁴⁴

Tämä huoneentaulu puolestaan alkaa huomiota herättävästi suoraan kristologisella viittauksella, jonka avulla Kleemens vahvistaa esittämänsä

¹⁴²Bakke 2001, 275.

¹⁴³1. Klem. 1.3: ἀπροσωπολήμπτως γὰρ πάντα ἐποιοῖτε καὶ ἐν τοῖς νομίμοις τοῦ θεοῦ ἐπορεύσθε, ὑποτασσόμενοι τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις· νέοις τε μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν ἐπετρέπετε· γυναῖξιν τε ἐν ἀμώμῳ καὶ σεμνῇ καὶ ἀγνῇ συνειδῆσαι πάντα ἐπιτελεῖν παρηγγέλλετε, στεργούσας καθήκοντως τοὺς ἀνδρας ἑαυτῶν· ἐν τε τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς τὰ κατὰ τὸν οἶκον σεμνῶς οἰκουργεῖν ἐδιδάσκετε, πάνυ σωφρονούσας.

¹⁴⁴1. Klem. 21.6–8a: τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν, τοὺς προηγούμενους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους τιμῶσωμεν τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ, τὰς γυναῖκας ἡμῶν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν διορθώσωμεθα. τὸ ἀξιαγάπητον τῆς ἀγνείας ἦθος ἐνδιέξασθωσαν, τὸ ἀκέραιον τῆς πραΰτητος αὐτῶν βούλημα ἀποδείξάτωσαν, τὸ ἐπεικὲς τῆς γλώσσης αὐτῶν διὰ τῆς σιγῆς φανερόν ποιησάτωσαν, τὴν ἀγάπην αὐτῶν μὴ κατὰ προσκλίσεις, ἀλλὰ πᾶσιν τοῖς φοβουμένοις τὸν θεὸν ὁσίως ἴσῃν παρεχέτωσαν. τὰ τέκνα ἡμῶν τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαμβάνετωσαν· Vrt. 1. Klem. 1: On epäselvää, minkä takia Koskeniemi kääntää tässä yhteydessä sanan πρεσβύτερος teknisellä termillä 'presbyteri'. Edellisessä huoneentaulussa hän nimittäin käänsi saman sanan yleisemmällä termillä 'vanhin'. Kirjetekstin äärellä ei ole täysin selvää, kumpi ratkaisu olisi johdonmukaisempi.

seurakunnallisen järjestyksen ihannetta. Sosiaalisen rakenteen kannalta tässä huoneentaulussa esiintyy yksi uusi ryhmä: lapset. Heille tulee antaa kristillinen kasvatus, jonka sisältö ei eroa vanhempien tarvitsemasta opetuksesta, vaan vastaa Kleemensin muutenkin ylistämiä kristillisiä hyveitä.¹⁴⁵ Hän ei myöskään tee eroa tyttöjen ja poikien opetuksen sisältöön, mikä sopisi yllä mainittuun Musoniuksen ajatukseen. Yllä lainattujen osioiden valossa vaikuttaa siltä, että Kleemens ajaa sosiologis-ekklesiologista mallia, jonka hän katsoo ohjeelliseksi muutenkin kuin vain Korintissa tai Roomassa. Ilmeisesti hän käsittää huoneentaulujen sisältämän hierarkian universaaliksi, koko kristittyjen yhteisöä sitovaksi rakenteeksi. Tätä käsitystä tukee se, että tämä huoneentaulu alkaa kehotuksella Kristuksen kunnioittamisesta. Muutenkaan Kleemens ei juuri ota esiin moraalisen elämän yksityiskohtia, vaan tyytyy kuvailemaan yleisiä eettisiä periaatteita, jotka ilmeisesti ovat hänen mielestään oleellisempia. Siksi hänen yksityiskohtaiset sosiaalieettiset kannanotonsa ansaitsevat erityistä huomiota.

Kahdessa edellä lainatussa kohdassa Kleemens lausuu vain muutaman kategorisen ohjeen naisten ihanteellisesta toiminnasta: Hän kehottaa heitä (1) rakastamaan miehiään, (2) hoitamaan kotoiset askareensa, (3) vaikenemaan ja (4) rakastamaan kaikkia jumalaapelkääviä ihmisiä tasapuolisesti. Näiden ohjeiden valossa vaikuttaisi siltä, että naisten asema jää Kleemensin ajattelussa passiiviseksi ja kotiin suljetuksi. Asia muuttuu kuitenkin monimutkaiseksi, kun ryhdytään pohtimaan niitä eettisiä esimerkkejä, joissa hän kehuu naisten toimintaa: Eräät naiset kestivät ruumiillisesta heikkoudestaan huolimatta pahoinpitelyä urheasti ja kärsivät marttyyrikuoleman (1. Klem. 6.2), portto Raahab toimi profeetallisella viisaudella (1. Klem. 12), ja Juudit ja Ester kumpikin pelastivat kansansa antautumalla vaaraan (1. Klem. 56.4–6). Saattaa olla, että Kleemens ajattelee tässä samansuuntaisesti kuin Hierokles ja Musonius: Naisten ja miesten tehtävät ovat tavanomaisesti erilaisia, mutta niistä poikkeaminen on tietyissä tilanteissa hyödyllistä. Toisin kuin Musonius ja Hierokles, Kleemens erikseen mainitsee esimerkkejä naisten ihailtavasta toiminnasta *kodin ulkopuolella*.

Seurakunnallisen hierarkian puolesta argumentoidessaan Kleemens viittaa myös roomalaisen sotajoukon sisäiseen järjestykseen:

¹⁴⁵1. Klem. 21.8b: μαθέτωσαν, τί ταπεινοφροσύνη παρὰ θεῷ ισχύει, τί ἀγάπη ἀγνή παρὰ θεῷ δύναται, πῶς ὁ φόβος αὐτοῦ καλὸς καὶ μέγας καὶ σώζων πάντας τοὺς ἐν αὐτῷ ὁσίως ἀναστρεφόμενους ἐν καθαρῇ διανοίᾳ.

Suorittakaamme siis, rakkaat veljet, sotapalvelusta kaikessa kestävinä hänen moitteettomien käskyjensä mukaisesti. Huomatkaamme, kuinka kurinalaisesti, halukkaasti ja kuuliaisesti ne, jotka suorittavat sotapalvelusta meidän upseeriemme alaisina, toteuttavat saamansa käskyt. Eivät kaikki ole komentajia tai tuhannen-, sadan-, tai viidenkymmenenpäämiehiä jne., vaan jokainen täyttää keisarin ja esimiestensä käskyt siinä asemassa, jossa on. Suuret eivät pysty tulemaan toimeen ilman pieniä eivätkä pienet ilman suuria; kaikessa tarvitaan tiettyä yhteistoimintaa, ja näin päästään parhaaseen tulokseen.¹⁴⁶

Lainatun osion perusteella on selvää, että Kleemens on hyvin kiinnostunut seurakunnan sisäisestä hierarkiasta. Tekstikatkelman perusteella voidaan todeta, että hän pitää sekä ”pieniä” että ”suuria” seurakunnan kannalta välttämättöminä, eikä kumpikaan ryhmä selviä itsekseen. Yhteistyö (tai kreikankielisen ilmaisun perusteella pikemminkin keskinäinen sekoittuminen) on välttämätöntä, jotta päästään ”parhaaseen” lopputulokseen. Voidaan nähdä, että vertaus roomalaisesta sotajoukosta toimii kahdella tasolla: Toisaalta on selvää, että vertausta käytetään seurakunnan virkarakenteen vahvistamista varten, mihin voi sisältyä myös muunlaisten seurakunnallisten hierarkioiden vahvistaminen. Toisaalta taas voidaan pohtia, millä tavalla Kleemens suhtautuu vertauksen sisältöön eli roomalaisen sotajoukon sisäiseen hierarkiaan. Kehuvista ilmauksista selvää, että hän arvostaa sitä, ”[...]kuinka kurinalaisesti, halukkaasti ja kuuliaisesti ne, jotka suorittavat sotapalvelusta meidän upseeriemme alaisina, toteuttavat saamansa käskyt.”¹⁴⁷ Tämä järjestys on ihailtavaa siitäkin huolimatta, että se tässä tapauksessa esiintyykin seurakunnan ulkopuolella.

Kleemensin käsitystä seurakunnan sisäisestä tasa-arvosta avaa seuraava lainaus, jossa hän kehottaa seurakunnan jäseniä toimimaan oikein omassa osassaan:

Vahva hoivatkoon heikkoa, mutta heikko pitäköön kunniassa vahvaa. Rikas tukekoon taloudellisesti köyhää, mutta köyhä kiittäköön Jumalaa siitä, että hän on antanut hänelle jonkun, joka täyttää, mitä häneltä puuttuu. Viisas älköön osoittako viisauttaan sanoilla, vaan hyvillä teoilla. Nöyrä älköön antako todistusta itsestään, vaan

¹⁴⁶1. Klem. 37.1–4: Στρατευσώμεθα οὖν, ἄνδρες ἀδελφοί, μετὰ πάσης ἐκτενείας ἐν τοῖς ἀμώμοις προστάγμασιν αὐτοῦ. κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν, πῶς εὐτάκτως, πῶς ἐκτικῶς, πῶς ὑποτεταγμένως ἐπιτελοῦσιν τὰ διατασσόμενα. οὐ πάντες εἰσὶν ἑπαρχοὶ οὐδὲ χιλιάρχοι οὐδὲ ἐκατόνταρχοι οὐδὲ πεντηκόνταρχοι οὐδὲ τὸ καθεξῆς, ἀλλ’ ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ. οἱ μεγάλοι δὶχα τῶν μικρῶν οὐ δύνανται εἶναι, οὔτε οἱ μικροὶ δὶχα τῶν μεγάλων· σύγκρασις τίς ἐστὶν ἐν πᾶσιν, καὶ ἐν τούτοις χρήσις.

¹⁴⁷Samansuuntaisia johtopäätöksiä tekee myös Bowe (1988, 104–105).

antakoon toisten todistaa puolestaan. Vaelluksessaan puhdas älköön kerskaillko, koska tietää, että saa toiselta voiman itsehillintään.¹⁴⁸

Kleemens ei siis kehota rikkaita ja valtaapitäviä luopumaan osastaan, vaan auttamaan niitä, jotka ovat avun tarpeessa. Köyhät ja heikot eivät kuitenkaan saa väheksyä auttajiaan, vaan kunnioittaa heitä ja kiittää Jumalaa heistä. Kleemens siis lähtökohtaisesti pitää hyvää yhteiskunnallista asemaa sellaisena, että siitä ei tule pyrkiä pois – se vain asettaa tiettyjä velvollisuuksia. Toisaalta hän ei kuitenkaan pidä sosiaalisen aseman säilyttämistä ehdottoman tarpeellisena, minkä todistaa seuraava lainaus: ”Tiedämme monia, jotka meidän keskuudessamme ovat antautuneet vankeuteen näin lunastaakseen toiset vapaaksi. Monet ovat antautuneet orjuuteen, ja saatuaan kauppahinnan ruokkineet toisia.”¹⁴⁹ Vaikka tämä toiminta ei ollutkaan välttämättä täysin pyyteetöntä, omasta vapaudesta luopuminen muiden hyväksi oli (ainakin Kleemensin mielestä) joka tapauksessa esimerkillistä.¹⁵⁰

Lopuksi tulee mainita, että Barbara Ellen Bowen analyysi Kleemensin kirjeestä osoittaa, että kirjeen ymmärrys seurakunnan luonteesta on dialektinen: Yhtäältä siihen sisältyy pystysuora ulottuvuus, jossa olennaista on oikea järjestys ja hierarkia. Toisaalta siihen sisältyy vaakasuora ulottuvuus, jossa kukin seurakunnan jäsen on ”samalla viivalla” Jumalan edessä, ja johtaminenkin on vain yksi tapa palvella Jumalaa kristillisessä nöyryydessä.¹⁵¹ Bowen johtopäätösten perusteella voidaan sanoa, että Kleemensin käsitys seurakunnan sisäisestä tasa-arvosta vastaa joiltain osin stoalaisten käsitystä koko ihmiskunnan tasa-arvosta. Kaikki yhteisön jäsenet ovat toki perustavalla tavalla samanarvoisia, vaikka he elävätkin hierarkkisessa sosiaalisessa todellisuudessa. Kuten Runar M. Thornsteinsson toteaa, Kleemensin kirjeen ja stoalaisten filosofien esittämä sosiaalieettinen konteksti eroaa laajuudeltaan: Kun stoalaiset keskustelivat koko maailmasta ja kaikista ihmisistä, Kleemens keskittyy vain kristillisen seurakunnan sisäisiin asioihin.¹⁵² Hänen hiljaisuutensa muun maailman eettisten ongelmien

¹⁴⁸1. Klem. 38.2: ὁ ἰσχυρὸς τημελείτω τὸν ἀσθενῆ, ὁ δὲ ἀσθενὴς ἐντρεπέσθω τὸν ἰσχυρόν· ὁ πλούσιος ἐπιχορηγείτω τῷ πτωχῷ, ὁ δὲ πτωχὸς εὐχαριστεῖτω τῷ θεῷ, ὅτι ἔδωκεν αὐτῷ δι’ οὗ ἀναπληρωθῇ αὐτοῦ τὸ ὑστέρημα· ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ’ ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς· ὁ ταπεινοφρονῶν μὴ ἑαυτῷ μαρτυρεῖτω, ἀλλ’ ἑάτω ὑφ’ ἑτέρου ἑαυτὸν ναρτυρεῖσθαι· ὁ ἄγνός τῃ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν.

¹⁴⁹1. Klem. 55.2 ἐπιστάμεθα πολλοὺς ἐν ἡμῖν παραδεδωκότας ἑαυτοὺς εἰς δεσμὰ, ὅπως ἑτέρους λυτρώσονται· πολλοὶ ἑαυτοὺς παρέδωκαν εἰς δουλείαν, καὶ λαβόντες τὰς τιμὰς αὐτῶν ἑτέρους ἐψώμισαν.

¹⁵⁰Näin Lampe 2003, 85–86.

¹⁵¹Bowe 1988, 104–105.

¹⁵²Thornsteinsson 2010a, 205.

suhteen ei toki suoraan tarkoita, että ne olisivat hänelle eettisesti täysin irrelevantteja, sillä kirjeen aihe ja tarkoitus eivät edellytä seurakunnan ulkopuolisen maailman eettistä kritisoimista. Tässä mielessä on mielenkiintoista, että Kleemens kuitenkin käyttää hyväkseen esimerkkejä seurakunnan ulkopuolelta.

3.6 Eettinen terapia vai eskatologisen pelastuksen tie?

Stoalaiset katsoivat, että ihmiselämän perimmäinen tarkoitus on olla hyveellinen. Hyve voidaan samaistaa täydelliseen järkevyyteen, jonka vallassa oleva ihminen kykenee toimimaan kaikissa tilanteissa oikein. Hyve on nimittäin selkeä ja vakaa käsitys siitä, mikä todella on hyvää. Se on järjellisyiden huipentuma tai huippuunsa kehitetty elämäntaito. Ei ole siis lainkaan yllättävää, että stoalaiset eivät pitäneet tätä piirrettä synnynnäisenä, vaan ajan myötä kehittyvänä. Kuten ihminen vähitellen muuttuu järkeväksi olennoiksi oltuaan ensin kasvien ja eläinten kaltainen, niin myös hyveen saavuttaminen on luonnollinen prosessi. Toisin kuin näiden muiden (hierarkkisesti alemmien) ominaisuuksien itsestään saaminen, hyveen saavuttaminen vaatii vaivannäköä.¹⁵³

Oikea käsitys hyvästä oli stoalaisten mielestä jotakin, joka nousee luonnostaan ihmisen järjestä, ja hyve kehittyy ihmisessä luonnollisesti täydellisyyteen asti, ellei mikään mene vikaan. Ensin ihminen oppii arvostamaan niitä asioita, jotka hyödyttävät hänen itsesäilytystään. Luonnon antamat järjelliset valmiudet toimivat siten, että ihminen vähitellen kerää itselleen joukon järjellisiä käsityksiä, jotka vastaavat ulkoista todellisuutta ja ovat siten kaikille ihmisille yhteisiä. Tätä stoalaiset yleensäkin tarkoittavat puhuessaan järjestä.¹⁵⁴ Tämä ei kuitenkaan vielä riitä, vaikka ihminen kykeneekin tällaisen järjen avulla toimimaan maailmassa kohtuullisen hyvin.¹⁵⁵ Nämä järjelliset käsitykset eivät nimittäin vielä ole saaneet hyveelle ominaista lujuutta, ja kehitykselle ja täydellistämislle on vielä paljon tilaa. Pitkällisen ja vaivalloisen järjellisen prosessin jälkeen hän alkaa luonnostaan ymmärtää kaikkien asioiden keskinäisen suhteen ja harmonian. Harjoittelun avulla hän saavuttaa siis käsityksen elämän

¹⁵³Frede 1999, 71–72.

¹⁵⁴Frede 1999, 73–74.

¹⁵⁵Huttunen (2003, 287–324) selittää laajasti ja yksityiskohtaisesti Epiktetoksen käsitystä filosofisen harjoittelun (kr. *askēsis*) tarpeesta: Elämän kolhujen kestäminen edellyttää filosofista valmistautumista, joka koostuu lähinnä oman ajattelun johdonmukaistamisesta tekemällä johtopäätöksiä selvistä eettisistä maksiimeista käsin.

luonnollisesta järjestyksestä ja siten järjellisen luonnon tarkoittamasta elämänmallista.¹⁵⁶

Käytännössä stoalaiseen tunneterapiaan sisältyy kaksi tasoa: Yhtäältä terapian harjoittajan tulee tarkastella tiettyjä tilanteita ja ennakoida niitä mielikuvaharjoittelun kautta. Jos jokin tilanne aiheuttaa tunteita, harjoittajan tulee pohtia, miksi näin on, ja ovatko tähän tunteeseen liittyvät järkiarvostelmat tosia vai epätosia. Ennakoivan mielikuvaharjoittelun avulla päästään lähemmäs konkreettista tilannetta, jolloin itse tilanteen toteutuessa terapiaa harjoittanut on vähemmän altis tekemään virheellisiä järkiarvostelmia ja siten reagoimaan tunteellisesti. Toisaalta terapian harjoittajan tulee tarkkailla jokaista kokemaansa yksittäistä vaikutelmaa ja arvioida, kuvaako kyseinen vaikutelma maailmaa ja kyseistä tilannetta todella sellaisina kuin ne ovat. Voi nimittäin olla, että tosiasiassa ei olekaan tapahtunut mitään sellaista, mikä aiheuttaisi tunnereaktion edes paheellisessa ihmisessä.¹⁵⁷ Esimerkkinä näistä kahdesta terapian tasosta olkoon tilanne, jossa stoalainen ajatteli havaitsee, että hänen autonsa on varastettu. Ensiksi mainitun tason kannalta stoalainen ymmärtää, että auton omistaminen tai menettäminen ei ole hyvää eikä pahaa, jolloin tunteellinen reaktio olisi joka tapauksessa irrationaalinen. Järkevä stoalaisen tunneterapian harjoittaja lisäksi on jo mielessään ennakoinut tämän tilanteen ja harjoitellut sitä, eikä siksi ole vaarassa reagoida tunteellisesti. Toiseksi mainitun tason kannalta tämä stoalainen pysähtyy tutkimaan varastetun auton vaikutelmaa ja miettii, onko ehkä pysäköinyt auton muualle, tai onko häneltä jäänyt huomaamatta jokin siirtokehotus.

Stoalaisen terapian kautta ihmisessä muodostuu lopulta oikeanlainen, orgaaninen käsitys siitä, mitä hyvä oikeastaan on. Tämä oikea käsitys on radikaali sen takia, että se muuttaa ihmisen maailmankuvaa radikaalisti.¹⁵⁸ Kyse ei ole vain siitä, että ihminen osaisi hoitaa kaikki kohtaamansa tilanteet luonnonmukaisesti, vaan että näissä tilanteissa tulee myös ilmi hyveellisen ihmisen moraalinen erinomaisuus. Elämisestä tulee tällöin mekaanisen suorittamisen sijaan taiteellinen performanssi. Tällöin hyvä ei ole ainoastaan looginen rakennelma, vaan jotain kaikkien silmissä kaunista, kuten stoalaiset kreikan kieltä käyttäen asian ilmaisivat: *kalon*.¹⁵⁹

¹⁵⁶Frede 1999, 80.

¹⁵⁷Remes 2004, 78.

¹⁵⁸Frede 1999, 79–80.

¹⁵⁹Frede 1999, 87–88.

Päälle päin vaikuttaa siltä, että Kleemensin käsitys eettisestä kehittämisestä on hyvin rationalistinen, sillä hänen järjestelmässään oleellista on pelastava tieto: ”Kun nyt tämä kaikki on meille täysin selvää ja olemme saaneet luoda silmäyksen jumalallisen tiedon syvyyksiin, olemme velvolliset järjestämään kaiken, mitä Valtias on käskennyt toimeenpanemaan määräaikoina.”¹⁶⁰ On selvää, että tämä jumalallinen tieto (kr. *theia gnôsis*) on jollakin tavalla se järjestävä periaate, jonka mukaisesti Kleemens tahtoo Korintin seurakunnan järjestävän elämänsä. Seuraavassa luvussa hän nimittäin lisää: ”Katsokaa, veljet: mitä suuremman tiedon arvoisiksi meidät on katsottu, sitä suurempi vaara meitä uhkaa.”¹⁶¹ Oleellisin kysymys kuitenkin lienee se, mitä tällä jumalallisella tiedolla oikein tarkoitetaan. On ainakin selvää, että Kleemensin mukaan eskatologisella pelastuksella on tiedollinen ulottuvuus:

[Jeesuksen] kautta hän [Jumala] on kutsunut meidät pimeydestä valkeuteen, tietämättömyydestä nimensä kunnian tuntemiseen, panemaan toivon sinun nimeesi, josta koko luomakunnan synty on lähtöisin, sinun joka olet avannut meidän sydämemme silmät niin että tunnemme sinut [...]¹⁶²

Tiedolliseen ulottuvuuteen liittyy vähintään kristittyjen keskinäinen nuhtelu. Luvussa 56 Kleemens kirjoittaa pitkän osion kurittamisesta ja ojentamisesta.¹⁶³

¹⁶⁰1. Klem. 40.1: Προδήλων οὖν ἡμῖν ὄντων τούτων, καὶ ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως, πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν, ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροὺς τεταγμένους.

¹⁶¹1. Klem. 41.4: ὁρᾶτε, ἀδελφοί· ὅσῳ πλείονος κατηξιώθημεν γνώσεως, τοσοῦτῳ μᾶλλον ὑποκείμεθα κινδύνῳ.

¹⁶²1. Klem. 59.2b–3a: δι’ οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ, ἐλπίζειν ἐπὶ τὸ ἀρχηγόνον πάσης κτίσεως ὀνομά σου, ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν εἰς τὸ γινώσκειν σε [...] Kleemens siirtyy lainatussa kohdassa vastaanottajien puhuttelusta Jumalan puhutteluun. Hänen käyttämänsä kieli vaikuttaa muuttuvan siirtymässä liturgisemmaksi.

¹⁶³1. Klem. 56: Καὶ ἡμεῖς οὖν ἐντύχωμεν περὶ τῶν ἐν τινὶ παραπτώματι ὑπαρχόντων, ὅπως δοθῇ αὐτοῖς ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη εἰς τὸ εἶξαι αὐτοὺς μὴ ἡμῖν ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ· οὕτως γὰρ ἔσται αὐτοῖς ἔγκαρπος καὶ τελεία ἡ πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους μετ’ οἰκτιρμῶν μνεία. ἀναλάβωμεν παιδείαν, ἐφ’ ἣ οὐδεὶς ἀγανακτεῖν, ἀγαπητοί. ἡ νοουμένης, ἣν ποιούμεθα εἰς ἀλλήλους, καλὴ ἐστὶν καὶ ὑπεράγαν ὠφέλιμος· κολλᾷ γὰρ ἡμᾶς τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ. οὕτως γὰρ φησὶν ὁ ἅγιος λόγος· Παιδεύων ἐπαυσεύμεν με ὁ κύριος, καὶ τῷ θανάτῳ οὐ παρέδωκέν με· ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται. Παιδεύει με γὰρ, φησὶν, δίκαιος ἐν ἐλέει καὶ ἐλέγξει με, ἔλαιον δὲ ἁμαρτωλῶν μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλὴν μου. καὶ πάλιν λέγει· Μακάριος ἄνθρωπος, ὃν ἤλεγξεν ὁ κύριος· νοουμένης δὲ παντοκράτορος μὴ ἀπαναίνου· αὐτὸς γὰρ ἀλγεῖν ποιεῖ, καὶ πάλιν ἀποκαθίστησιν· ἔπαισεν, καὶ αἱ χεῖρες αὐτοῦ ἰάσαντο. ἐξάκις ἐξ ἀναγκῶν ἐξελεῖται σε, ἐν δὲ τῷ ἐβδόμῳ οὐχ ἄψεται σου κακόν. ἐν λιμῷ ῥύσεται σε ἐκ θανάτου, ἐν πολέμῳ δὲ ἐκ χειρὸς σιδήρου λύσει σε· καὶ ἀπὸ μαστιγῆς γλώσσης σε κρύψει, καὶ οὐ φοβηθήσῃ κακῶν ἐπερχομένων. ἀδίκων καὶ ἀνόμων καταγελάσῃ, ἀπὸ δὲ θηρίων ἀγρίων οὐ μὴ φοβηθῇς· θῆρες γὰρ δὲ θηρίων ἄγριοι εἰρηνεύσουσίν σοι. εἴτα γνώσῃ, ὅτι εἰρηνεύσει σου ὁ οἶκος, ἡ δὲ δαίτα τῆς σκηνῆς σου οὐ μὴ ἁμάρτη. γνώσῃ δὲ, ὅτι πολὺ τὸ σπέρμα σου, τὰ δὲ τέκνα σου ὥσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ. ἐλεύσῃ δὲ ἐν τάφῳ ὥσπερ σίτος ὥριμος κατὰ καιρὸν θερίζομενος, ἡ ὥσπερ θημωναὶ ἄλωνος καθ’ ὥραν συγκομισθεῖσα. βλέπετε, ἀγαπητοί, πόσος ὑπερασπισμὸς ἐστὶν τοῖς παιδευομένοις ὑπὸ τοῦ δεσπότη· πατήρ γὰρ ἀγαθὸς ὢν παιδεύει εἰς τὸ ἐλεηθῆναι ἡμᾶς διὰ τῆς ὁσίας παιδείας αὐτοῦ.

Hän lainaa laajasti Psalmien, Sananlaskujen ja Jobin kirjaa painottaakseen kehotustaan palauttaa erotetut presbyteerit asiaankuuluvaan asemaansa. Luvun keskeisin termi lienee *paideia*, joka on kreikankielisessä maailmassa hyvin monimerkityksinen. Klassisella kaudella termillä tarkoitettiin lapsien kasvattamista yleisessä mielessä, eikä siihen liittynyt kiinteästi ajatus ruumiillisesta kurittamisesta.¹⁶⁴ Juutalais-kristillisessä perinteessä termi on kuitenkin aina pitänyt sisällään ajatuksen ruumiillisista rangaistuksista, jotka luonnollisesti aiheuttivat kipua.¹⁶⁵ Mitä Kleemensin *paideia*-käsitteeseen oikein kuuluu? Vaikka mainituissa Septuagintan lainauksissa käytetään sanaa *paideia* synonyymina lyömiselle ja muulle ruumiilliselle kurittamiselle, Kleemens vaikuttaa tarkoittavan sitä kuvainnollisesti. Hän nimittäin viittaa termillä *paideia* itse kirjeeseen sekä sen sisältämiin nuhteisiin ja kehotuksiin. ”Rakkaat veljet, ottakaamme vastaan kuritus [kr. *paideia*], josta kenenkään ei tule pahastua. Ojennus [kr. *nouthetêsis*], jota annamme toisillemme, on sangen jalo ja hyödyllinen; liittäähän se meidät Jumalan tahtoon.” (1. Klem. 56:2)

Kleemensin mukaan kristittyjen keskinäisellä nuhtelulla on siis jumalallinen vaikutus. Hän korostaa tätä käsitystään vielä luvun lopussa: ”Katsokaa, rakkaani, kuinka suuri ja vahva turva on niillä, joita Valtias kurittaa. Hän on nimittäin hyvä Isä, ja hän kurittaa meitä, jotta me hänen pyhän kurituksensa kautta saisimme armon.”¹⁶⁶ Hän mitä ilmeisimmin katsoo, että eskatologisen palkinnon saavuttaminen edellyttää kuritusta, jonka varsinainen lähde on Jumala itse. Ihmisen eettisen (ja siten eskatologisen) tilan kohentumisen kannalta on siis olennaista, että hän on Jumalan nuhteiden alainen. Tämä näkyy vielä selvemmin seuraavan luvun toisessa jakeessa, joka on osoitettu ”kapinan alkuunpanijoille”: ”Oppikaa alistumaan ja luopukaa kielenne kerskailevasta ja julkeasta ylimielisyydestä. Parempi on nimittäin teille, että teidät Kristuksen laumassa todetaan vähäisiksi, mutta joukkoon kuuluviksi, sen sijaan että näyttäisitte ylen suurilta, mutta joutuisitte sen toivon ulkopuolelle, mikä sillä on.”¹⁶⁷

¹⁶⁴Jaeger 1961, 24.

¹⁶⁵Bertram (1990, 620) mainitsee, että Luukkaan evankeliumissa käytetään tätä termiä kahteen kertaan Jeesuksen ruoskimisesta.

¹⁶⁶1. Klem. 56.16: βλέπετε, ἀγαπητοί, πόσος ὑπερασπισμός ἐστιν τοῖς παιδευομένοις ὑπὸ τοῦ δεπότου· πατήρ γὰρ ἀγαθὸς ὢν παιδεύει εἰς τὸ ἐλεηθῆναι ἡμᾶς διὰ τῆς ὁσίας παιδείας αὐτοῦ.

¹⁶⁷1. Klem. 57.2: μάθετε ὑποτάσσεσθαι, ἀποθέμενοι τὴν ἀλαζόνα καὶ ὑπερήφανον τῆς γλώσσης ὑμῶν αὐθάδειαν· ἄμεινον γάρ ἐστιν ὑμῖν, ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μικροὺς καὶ ἐλλογιμοὺς εὐρεθῆναι, ἢ καθ’ ὑπεροχὴν δοκοῦντας ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ.

Eskatologisen pelastuksen tiedolliseen ulottuvuuteen liittyy myös itse Kristus sekä hänen toimintansa ja opetuksensa. Erityisen merkittävä on kirjeen alussa oleva kappale, jossa Kleemens kehuu Korintin aiempaa hyvää tilaa:

Tyytyen Kristuksen antamiin matkaeväisiin ja niihin pitäytyen te olitte sulkeneet syvälle sydämiinne hänen sanansa, ja hänen kärsimyksensä olivat teidän silmienne edessä. Näin te kaikki nautitte teille annettua syvää ja runsasta rauhaa, halu tehdä hyvää oli sammumaton ja Pyhän Hengen vuodatus tuli runsaana kaikkien osaksi.¹⁶⁸

Kleemens korostaa Kristuksen antamien ”matkaeväiden” (kr. *ta efodia*) merkitystä. Tässä hän saattaa viitata eukaristiseen hartauselämään, mutta keskeistä oli joka tapauksessa Kristuksen sanojen ja kärsimysten tutkistelemisen. Kleemens nimittäin liittää hurskauselämän kiinteästi oikeaan mielenlaatuun ja eettiseen motivaatioon. Kristuksen sanojen ja kärsimysten tutkistelu sisältyy tämän merkityksen takia *uskoon* (kr. *pistis*), jota käsiteltiin jo yllä, hyveiden yhteydessä. Koska ihminen tulee Kleemensin mukaan vanhurskaaksi uskon kautta,¹⁶⁹ lienee siis usko kiinteässä yhteydessä myös ylistykseen.

Luvusta 30 lähtien aina lukuun 36 saakka kirjeen tematiikka liittyy Jumalan siunaukseen. Kenties merkittävin osio Kleemensin pelastuskäsityksen kannalta on tämän jakson loppupuolella. Se lähtee liikkeelle luvun 35 psalmilainauksesta ja kuvailee Kristusta:

*Ylistys on uhri, joka tuottaa minulle kunniaa, ja sen minä osoitan hänelle pelastustieksi. Tämä on se tie, rakkaani, jolla olemme löytäneet pelastuksemme, Jeesuksen Kristuksen, meidän lahjojemme ylipapin, tukemme ja auttajamme meidän heikkoudessamme. Hänen kauttaan me luomme katseemme taivasten korkeuksiin, hänen kauttaan me katselemme kuin kuvastimesta Jumalan puhtaita ja ylhäisiä kasvoja, hänen kauttaan meidän ymmärrystä vailla oleva ja pimentynyt ajatuksemme versoo ylös valoa kohti ja hänen kauttaan Valtias on tahtonut antaa meidän maistaa kuolematonta tietoa, hänen joka ollen hänen kirkkautensa säteily on enkeleitä niin paljon korkeampi kuin hänen perimänsä nimi on jalompi kuin heidän.*¹⁷⁰

¹⁶⁸1. Klem. 2.1b–2: τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκούμενοι, καὶ προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶν ἐνεστερνισμένοι ἥτε τοῖς σπλάγχνοις, καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν. οὕτως εἰρήνῃ βαθεῖα καὶ λιπαρὰ ἐδέδοτο πᾶσιν καὶ ἀκόρεστος πόθος εἰς ἀγαθοποιῆαν, καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο·

¹⁶⁹Näin myös Räisänen 2010, 165.

¹⁷⁰1. Klem. 35.12–36.2: θυσία αἰνέσεως δοξάσει με, καὶ ἐκεῖ ὁδός, ἣ δειξῶ αὐτῷ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Αὕτη ἡ ὁδός, ἀγαπητοί, ἐν ἣ εὐρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν. διὰ τούτου ἀτενίζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν, διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἁμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ, διὰ τούτου ἡνεύχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας, διὰ τούτου ἡ ἀσύνητος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς, διὰ τούτου ἡθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γευσασθαι, ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ, τοσούτῳ μείζων ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν.

On päivänselvää, että Kristuksella on Kleemensin järjestelmässä hyvin merkittävä rooli ihmisen pelastuksen – ja sitä kautta eettisen kehityksen – kannalta. Yhteisen ylistyksen merkitys ihmisen eettisen kehityksen kannalta korostuu yhä luvussa 34, jossa mainitaan useaan otteeseen Jumalan lahjat, joihin tullaan osallisiksi jumalanpalveluksen kautta:

Meidän kerskauksemme ja rohkea luottamuksemme perustukoon häneen. Alistukaamme hänen tahtoonsa. Huomatkaamme, kuinka hänen enkeliensä koko joukko palvelee häntä hänen edessänsä seisten. Raamattuhan sanoo: *Kymmenen tuhatta kertaa kymmenen tuhatta seisoi hänen edessään ja tuhannen tuhatta palveli häntä, ja huusivat: Pyhä, pyhä, pyhä Herra Sebaot, koko luomakunta on täynnä hänen kunniaansa.* Samoin kerääntykäämme mekin yksimielisinä hengessämme samaan paikkaan ja huutakaamme kuin yhdestä suusta hartaasti hänen puoleensa, jotta pääsisimme osallisiksi suurista ja ihanista lahjoista, jotka hän lupaa.¹⁷¹

On vaikea olla yhdistämättä Kleemensin Jesaja-lainausta myöhemmän liturgisen tradition Pyhä-hymniin. Vaikuttaa siltä, että hän todella viittaa liturgiseen käytäntöön, sillä hän rinnastaa enkeleiden jumalanpalveluksen jonkinlaiseen yhteiseen rukoukseen, jossa huudetaan ”kuin yhdestä suusta”. Tähän yhteiseen rukoukseen hän liittää kiinteästi tavoitteen ”jotta pääsisimme osallisiksi suurista ja ihanista lahjoista, joita hän lupaa”. Tämä viittaus vahvistaa yhä käsitystä siitä, että Kleemensin ajattelussa seurakunnan liturgisella rukouksella on merkittävä rooli Jumalan lahjoista osalliseksi tulemisessa. Mitä sitten ovat nämä lahjat? Heti luvun 34 lainauksen jälkeen hän käsittelee näitä lahjoja:

Hän näet sanoo: Silmä ei ole nähnyt eikä korva kuullut, eikä ole ihmisten sydämeen noussut, mitä hän on valmistanut niille, jotka häntä odottavat. Kuinka autuaalliset ja ihmeteltävät, rakkaat veljet, ovatkaan Jumalan lahjat: elämä kuolemattomuudessa, loistava kunnia vanhurskaudessa, totuus avoimessa rohkeudessa, usko luottamuksessa ja itsehillintä pyhityksessä – ja kaikki tämä on tullut meidän ajatuskukymme ulottuville. Mitä siis onkaan valmistettuna niitä varten, jotka odottavat? Maailman Luoja ja kaikkein pyhin iankaikkinen Isä itse tietää sen määrän ja laadun.¹⁷²

¹⁷¹1. Klem. 34.5–7: τὸ καύχημα ἡμῶν καὶ ἡ παρρησία ἔστω ἐν αὐτῷ· ὑποτασσώμεθα τῷ θελήματι αὐτοῦ· κατανοήσωμεν τὸ πᾶν πλῆθος τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεστῶτες. λέγει γὰρ ἡ γραφή· Μύριαι μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ, καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ, καὶ ἐκέκραγον, Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ. καὶ ἡμεῖς, οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει, ὡς ἐξ ἐνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ.

¹⁷²1. Klem. 34.8–35.3: λέγει γάρ· Ὁφθαλμὸς οὐκ εἶδεν, καὶ οὐς οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν κύριος τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν. Ὡς μακάρια καὶ θαυμαστὰ τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ, ἀγαπητοί. Ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἀγιασμῷ· καὶ ταῦτα ὑπέπιπτεν πάντα ὑπὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν. τίνα οὖν ἄρα ἐστὶν τὰ ἐτοιμαζόμενα τοῖς ὑπομένουσιν; ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων ὁ πανάγιος αὐτὸς γινώσκει τὴν ποσότητα καὶ τὴν καλλονὴν

Tässä Kleemens luettelee viisi käsiteparia, joiden hän katsoo olevan Jumalan lahjoja ”niille, jotka häntä odottavat”. Lahjojen luetteloa tutkiessa voidaan nähdä löyhä yhtymäkohta stoalaiseen tapaan luokitella hyveen eri muodot. Kuten aiemmin on jo todettu, stoalaiset jakoivat hyveen neljään alakäsitteeseen: Viisaus (kr. *fronêsis*), oikeudenmukaisuus (kr. *dikaiosynê*), rohkeus (kr. *andreia*) ja itsehillintä (kr. *sôfrosynê*). Kleemensin luettelossa ainoastaan vanhurskaudesta käytetään samaa teknistä termiä kuin oikeudenmukaisuudesta (kr. *dikaiosynê*), ja tuolloinkin jää epäselväksi, onko yhteys muuta kuin pinnallinen. Kleemens ei siis tässäkään vaikuta erityisen kiinnostuneelta sitomaan Jumalan yliluonnollisia lahjoja hellenistisen filosofian hyveluetteloon. Siitä huolimatta hänen lahjaluettelonsa käsittelee laajalti erilaisia hyviä, joista osa on eettisiä. Kenties selkein on juuri vanhurskaus (kr. *dikaiosynê*), jossa on lisäksi loistava kunnia (kr. *lamprotês*). ”Totuus avoimessa rohkeudessa” (kr. *alêtheia en parrêsia*) vaikuttaa sekin eettiseltä ilmaukselta siinä mielessä, että tätä hyvettä ainakin marttyyrit osoittivat kärsiessään ”totuuden” puolesta. Samoin Mooses rukoili ”rohkeasti” kansansa puolesta, sillä hän pyysi Jumalaa tuhoamaan itsensä, jos kansakin tuhoutuisi. (1. Klem. 53.5) Kleemensin mainitsemat Jumalan lahjat eivät kaikki ole sellaisinaan tulleet seurakunnan osaksi, sillä seurakunnalla ei vielä ole esimerkiksi kuolemattomuutta. Mitä ilmeisimmin siis toteamus ”kaikki tämä on tullut meidän ajatuskykymme ulottuville” tulee ymmärtää joidenkin lahjojen kohdalla vain suppeassa merkityksessä: He kykenevät ajattelemaan niitä ja tietävät niistä jotakin. Kleemens vihjaa, että näiden lisäksi on vielä joitakin lahjoja, joista ei vielä ole tietoa vetoamalla lainaamaansa raamatunkohtaan. Avoimeksi jää, ovatko nämä tuntemattomat lahjat myös jollakin tavalla eettisiä kuten aiemmin luetellut.

Tiivistäen voidaan todeta, että Kleemensin eettisen kehityksen ohjelma on jollakin tapaa samankaltainen kuin stoalaisten. Kummassakin ohjelmassa oleellista on oikeanlainen tieto ja sen harjoittaminen. Kun stoalaisten järjestelmässä tämä tapahtuu pääosin stoalaisia maksiimeja soveltaen ja maailman katoavaisuutta pohtien, Kleemensin ajattelussa oleellista on Kristuksen sanojen ja kärsimysten tutkistelemine. Stoalaisten ohjelmassa tämä toteutuu pääosin itsenäisesti, kun taas Kleemens pitää tärkeänä seurakunnan yhteistä liturgista rukousta, johon mahdollisesti sisältyy eukaristia. Hän katsoo, että näin todella saavutetaan vanhurskaus ja eräitä muita hengellisiä hyveitä, mutta kristityn

lopullinen kirkkaus ilmestyy vasta ylösnousemuksessa. Stoalaiset taas katsovat, että filosofian harjoittaja toki etenee harjoituksissaan jatkuvasti lähemmäs hyvettä, mutta tuskin sitä koskaan todella saavuttaa.

4 Stoalainen fysiikka ja Kleemensin maailmankuva

4.1 Istuuko Kleemensin kosmologia stoalaiseen malliin?

Filosofista koulutusta saaneen oppilaan perehdyttyä stoalaisen opetussuunnitelman kahteen ensimmäiseen osaan, logiikkaan ja etiikkaan, hänet johdatettiin viimeiseen osaan, fysiikkaan. Kun logiikka rakensi filosofian kannalta oleellisia selkeän ajattelun perusedellytyksiä ja etiikka taas kehitti oppilaan käsitystä hyveellisen elämän sisällöstä, fysiikka tarjosi oppilaalle maailmankuvan, johon koko järjestelmä nojasi. Stoalaisen kosmologian kannalta perustavanlaatuista on ajatus kahdesta maailmankaikkeudessa vallitsevasta periaatteesta (kr. *arkhê*), aktiivisesta (kr. *to poioun*) ja passiivisesta (kr. *to paskhon*). Passiivinen periaate on aine (kr. *hylê*), joka itsessään on täysin elotonta ja vailla minkäänlaisia ominaisuuksia. Maailmankaikkeudessa immanenttina vallitseva aktiivinen periaate antaa aineelle kaikki sen ominaisuudet. Aktiivisesta periaatteesta puhuessaan stoalaiset käyttivät vaihtelevasti termejä *pneuma*, *logos* ja *Jumala* (kr. *theos*). Käytetyllä termillä ei itse käsitteen kannalta ollut useinkaan suurta merkitystä.¹⁷³

Prinsippejä ontologisessa mielessä vähempiarvoisempia olivat neljä alkuainetta: tuli, ilma, vesi ja maa. Alkuaineiden asema suhteessa periaatteisiin on ilmeisen vaikeaselkoinen. Stoalaiset nimittäin tarkoittivat *pneumalla* tulen ja ilman sekoitusta tai ”luovaa tulta” (kr. *pyr tekhnikon*).¹⁷⁴ Toisaalta *pneumalla* saatettiin joskus tarkoittaa myös aktiivista periaatetta.¹⁷⁵ Stoalaiset tunsivat myös aristotelisen ajatuksen erityisestä tähtien alkuaineesta, *eetteristä*, mutta hylkäsivät sen.¹⁷⁶ Stoalaiset käsittivät maanpäällisen ja taivaallisen tulen olevan vain erilaisia tulen muotoja. Elollisissa olioissa vaikuttavan lämmön (kr. *pneuma pyrôdes*) katsottiin olevan lähempänä taivaallista tulta, sillä se loi ja ylläpiti elämää, toisin kuin maallinen, joka ainoastaan tuhosi.¹⁷⁷

¹⁷³Hahm 1977, 29.

¹⁷⁴White 2003, 133.

¹⁷⁵White 2003, 135. Ilmeisesti ongelma johtuu osittain myös siitä, että stoalaisia mielipiteitä esittelevät lähteet eivät aina ole suopeita stoalaisille, eivätkä siis välttämättä raportoi heidän mielipiteitään objektiivisesti.

¹⁷⁶Ilmeisesti Cicero on tässä poikkeus. Ks. Engberg-Pedersen 2010b, 19.

¹⁷⁷Hahm 1977, 91–93.

Stoalaisessa käsityksessä kosmoksesta on sekä fyysinen että biologinen puoli. David E. Hahm toteaa, että on yleisesti hyväksyttyä, että fyysinen näkökulma seuraa suurin piirtein Aristoteleen ja Platonin kosmologista käsitystä. Eroja on kuitenkin esimerkiksi alkuaineiden määrässä ja sijainnissa sekä siinä, että Aristoteles ja Platon kielsivät äärettömän tyhjyyden ympäröivän maailmaa. Stoalaiset katsoivat, että maailma on pallon muotoinen, äärellinen kappale, jota ympäröi ääretön tyhjiys. Se koostuu neljästä alkuaineesta: tulesta, ilmasta, vedestä ja maasta. Kosmoksen keskipisteessä on siis maata, jota ympäröivät veden, ilman ja lopulta tulen muodostamat kehät.¹⁷⁸

Zenosta lähtien kaikki stoalaiset olivat sitä mieltä, että maailmankaikkeus on elävä organismi. Tämä juontuu todennäköisesti stoalaisten vaalimasta sokraattisesta perinnöstä, sillä samoin ajatteli myös Platon. Tähän käsitykseen johtaa se seikka, että kaikki Zenonin käyttämät maailmankaikkeuden järjellisyyttä puoltavat argumentit löytyvät myös Platonilta.¹⁷⁹ Kleanthes kehitti kosmologiaa edelleen, ja hänen ajattelussaan korostuu eräänlainen fysiologia, eli maailman eri osien tutkiminen niiden kokonaisuutta palvelevan tehtävän kannalta. Zenonin tavoin hän käsitti, että maailmalla on sielu, ja että osallisuus tähän sieluun sai aikaan sen, että ihmiselläkin on sielu.¹⁸⁰ Kleantheen kosmologia oli siis kiinteässä yhteydessä hänen antropologiaansa.

Stoalaisen kosmologian keskeinen ajatus on, että maailmankaikkeus ei ole ihmisestä irrallinen olio, vaan että ihminen ja kaikki, mitä hänessä on, on stoalaisten mielestä osa suurta kokonaisuutta – nimittäin järjellistä ja tietoista kosmosruumista. Järjellinen se on siksi, että sitä ohjaavat järkkymättömät luonnonlait. Maailmankaikkeus on tämän takia täysin deterministinen ja suurimmaksi osaksi ihmisen vaikutuskyvyn ulkopuolella, vaikka stoalaiset pitivät periaatteessa mahdollisena sitä, että tämän kokonaisuuden voisi käsittää järjen avulla. Kosmosruumiin determinismi ei kuitenkaan johdu siitä, että sen osaset olisivat jonkin niiden ulkopuolisen prinssiipin hallitsemia. Päinvastoin kosmosruumiin aktiivinen prinssiippi hallitsee niitä ”sisältä käsin” niiden omana sisäisenä järkenä tai rakenteena. Nämä olioiden sisäiset piirteet ovat kuin siemeniä, jotka itävät ja kasvavat niiden oman luonteen mukaisesti, mitä vertauskuvaa stoalaiset itsekin käyttivät. Tämän takia olioissa vaikuttavia aktiivisen prinssiipin moninaisia muotoja voitiin kutsua ”järjen siemeniksi” (kr.

¹⁷⁸Hahm 1977, 91.

¹⁷⁹Hahm 1977, 136–137.

¹⁸⁰Hahm 1977, 140.

logoi spermatikoi). Tämä kaikki pätee myös ihmisiin, minkä takia ihminen on siis stoalaisessa järjestelmässä täysin kohtalon armoilla. Hänen tulee siitä huolimatta ymmärtää olevansa yksi kohtalon absoluuttisen järkeväen järjestelmän elintärkeistä osista.¹⁸¹

Kleemensin kirjeen kenties kaikkein leimallisimmin stoalaisena pidetty osio on luvun 20 hymni.¹⁸² Kleemens kuvailee hymnillään Jumalan hyvyyttä pitkän nöyrytmistä ja katumusta ajavan osion jälkeen. Hän alustaa hymniä tällä tavalla: ”Nähkäämme hänen ajatuksensa ja katsatakaamme sielumme silmin hänen tahtonsa pitkämielisyyteen. Huomatkaamme, kuinka suuttumaton hän on koko luomakuntaansa kohtaan.”¹⁸³ Kleemens siis vaikuttaa ajattelevan, että luomakuntaa tutkimalla voi saada tietoa Jumalasta. Tätä puolta punnitaan tarkemmin teologiaa käsittelevässä alaluvussa, mutta nyt käsillä oleva tehtävä on analysoida tekstiä sen kannalta, miten se kuvaa maailmaa biologisena kokonaisuutena. Hymnin suuren filosofisen merkityksen tähden se on tässä yhteydessä syytä lainata kokonaisuudessaan:

1. Taivaat, jotka hänen tahtonsa mukaan suorittavat kiertokulkuaan, ovat hänelle häiriintymättömän kuuliaiset. 2. Päivä ja yö toteuttavat hänen säätämänsä kulkua toisiaan mitenkään estämättä. 3. Aurinko ja kuu sekä tähtien kuorot kiertävät hänen säätämiään ratoja hänen säädöksensä mukaan ilman mitään syrjähdystä. 4. Hänen tahtonsa mukaan hedelmällisenä maa tuottaa ajallaan runsaan ravinnon sekä ihmisille että eläimille ja kaikille elollisille olennoille, jotka sen päällä ovat: ei se tee poikkeusta eikä muuta mitään hänen päätöksistensä. 5. Samat säädökset pitävät koossa kaiken tutkimattoman, mitä syvyyksissä on, ja ratkaisevat allamme tapahtuvat selittämättömät asiat. 6. Äärettömän meren syväne, jonka hänen luomistekonsa on asettanut kaikkien vetten kerääntymispaikaksi, ei ylitä sitä piirittämään pantuja rajoja, vaan tekee niin kuin hän sitä on käskenyt. 7. Hän näet sanoi: Tähän asti saat tulla, mutta tässä täytyy aaltojesi asettua. 8. Valtamerta, jota ihmiset eivät voi ylittää, ja sen takana olevia maailmoita ohjaavat samat Valtiaan säädökset. 9. Keväiset ja kesäiset, syksyiset ja talviset vuodenaajat antavat rauhassa vuoroon sijaa toisilleen. 10. Tuulet tulevat kukin ajallaan paikoistaan suorittamaan palvelusta toisiaan haittaamatta. Myös alatipulppuavat lähteet, jotka on luotu virkistystä ja terveyttä palvelemaan, pitävät ehtymättä tarjolla ihmisiä varten elämää antavia rintojaan. Kaikkein vähäisimmätkin eläimet kerääntyvät parviksi yksimielisyyttä ja rauhaa noudattaen. 11. Tämän kaiken suuri Luoja ja kaiken Valtias on säätänyt tapahtuvaksi rauhan ja yksimielisyyden merkeissä. Hän tekee

¹⁸¹Hahm (1977, 136) käyttää tämän takia stoalaisen kosmologian biologisesta puolesta omaa termiä *kosmobiologia*. Mielestäni se kuvaa hyvin stoalaisen kosmologian orgaanisia piirteitä, mutta en ole huomannut tätä termiä muiden tutkijoiden teoksissa.

¹⁸²Näin mm. Spanneut 1957, 373. Vrt. Unnik 1983, 58.

¹⁸³1. Klem. 19.3: ἴδωμεν αὐτὸν κατὰ διάνοιαν καὶ ἐμβλέψωμεν τοῖς ὅμμασιν τῆς ψυχῆς εἰς τὸ μακρόθυμον αὐτοῦ βούλημα· νοήσωμεν, πῶς ἀόργητος ὑπάρχει πρὸς πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ.

hyvää kaikille, aivan ylenpalttisesti kuitenkin juuri meille, jotka olemme paenneet hänen laupeutensa turviin meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen kautta. 12. Hänelle kunnia ja valtasuuruus iankaikkisesta iankaikkiseen! Amen.¹⁸⁴

Hymniä luettaessa huomataan, että sen tarkoitus on osoittaa, kuinka koko luomakunta noudattaa Jumalan asettamia säädöksiä ”rauhassa ja yksimielisyydessä”. Tämän takia Kleemensin hymniä voisi hyvin kutsua *kosmisen harmonian hymniksi*. Jos ryhdymme vertailemaan Kleemensin tekstiä stoalaiseen ajatteluun, huomaamme, että yhtymäkohtia selvästi löytyy.¹⁸⁵ Stoalaiset korostavat maailman rakenteessa vaikuttavaa immanenttia järkeä (kr. *logos*), joka heille on yhtä kuin Jumala. Samalla tavalla Kleemens tahtoo korostaa maailmassa vallitsevia säädöksiä, jotka ovat Jumalan asettamia. Ne ovat tosin Kleemensin ajattelussa Jumalasta selkeästi erillisiä. Erityisesti huomionarvoista on se, kuinka Kleemens kuvailee taivaankappaleita ja muita suuria luonnonilmiöitä ikään kuin ne olisivat elollisia ja jollakin tapaa järjellisiä. Lisäksi se, että Kleemensin mukaan luonto noudattaa Jumalan käskyjä esimerkillisellä tavalla, antaa hänen kosmologialleen varsin eettisen sävyn. Maailma noudattaa Luojaansa säädöksiä ja *tekee siinä oikein*.

Maailman eettistä järjestystä korostaa vielä se, että heti luomishymnin jälkeen Kleemens vielä kehottaa: ”Pitäkää huoli, rakkaat veljet, etteivät hänen monet hyvät tekonsa [kr. *hai euergesiai*] koituksi tuomioksi meille, jos emme vaella hänen arvonsa mukaisesti ja yksimielisinä tee sitä mikä on hyvää ja

¹⁸⁴1. Klem. 20: 1. Οἱ οὐρανοὶ τῇ διοικήσει αὐτοῦ σαλευόμενοι ἐν εἰρήνῃ ὑποτάσσονται αὐτῷ. 2. ἡμέρα τε καὶ νύξ τὸν τεταγμένον ὑπ’ αὐτοῦ δρόμον διανύουσιν, μηδὲν ἀλλήλοις ἐμποδίζοντα. 3. ἡλίος τε καὶ σελήνη, ἀστέρων τε χοροὶ κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ ἐν ὁμοιοῖα δίχα πάσης παρεκβάσεως ἐξελίσσουσιν τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς. 4. γῆ κυφοροῦσα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ τοῖς ἰδίοις καιροῖς τὴν πανπληθὴ ἀνθρώποις τε καὶ θηρῶν καὶ πᾶσιν τοῖς οὕσιν ἐπ’ αὐτῆς ζώοις ἀνατέλλει τροφήν, μὴ διχοστατοῦσα μηδὲ ἀλλοιοῦσά τι τῶν δεδογματισμένων ὑπ’ αὐτοῦ. 5. ἀβύσσων τε ἀνεξιχνίαστα καὶ νερτέρων ἀνεκδιήγητα κλίματα τοῖς αὐτοῖς συνέχεται προστάγμασιν. 6. τὸ κύτος τῆς ἀπείρου θαλάσσης κατὰ τὴν δημιουργίαν αὐτοῦ συσταθὲν εἰς τὰς συναγωγὰς οὐ παρεκβαίνει τὰ περιτεθειμένα αὐτῇ κλεῖθρα, ἀλλὰ καθὼς διέταξεν αὐτῇ, οὕτως ποιεῖ. 7. εἶπεν γάρ· Ἔως ὧδε ἤξεις, καὶ τὰ κύματά σου ἐν σοὶ συντριβήσεται. 8. ὠκεανὸς ἀπέραντος ἀνθρώποις καὶ οἱ μετ’ αὐτὸν κόσμοι ταῖς αὐταῖς ταγαῖς τοῦ δεσπότη διευθύνονται. 9. καιροὶ ἑαρινοὶ καὶ θερινοὶ καὶ μετοπωρινοὶ καὶ ψειμερινοὶ ἐν εἰρήνῃ μεταπαραδιδόασιν ἀλλήλοις. 10. ἀνέμων σταθμοὶ κατὰ τὸν ἴδιον καιρὸν τὴν λειτουργίαν αὐτῶν ἀπροσκόπως ἐπιτελοῦσιν· ἀεναοὶ τε πηγαί, πρὸς ἀπόλαυσιν καὶ ὑγίαν δημιουργηθεῖσαι, δίχα ἐλλείψεως παρέχονται τοὺς πρὸς ζωῆς ἀνθρώποις μαζοὺς· τὰ τε ἐλάχιστα τῶν ζώων τὰς συνελύσεις αὐτῶν ἐν ὁμοιοῖα καὶ εἰρήνῃ ποιοῦνται. 11. ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν πάντων ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμοιοῖα προσέταξεν εἶναι, εὐεργετῶν τὰ πάντα, ὑπερεκπερισσῶς δὲ ἡμᾶς τοὺς προσπεφευγόντας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 12. ὃ ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

¹⁸⁵Jaeger (1961, 116) katsoo, että 1. Klem. 20 perustuu tuntemattomaan stoalaiseen lähteeseen. Ikävä kyllä hän ei perustele väitettään lainkaan.

otollista hänen edessään.”¹⁸⁶ Tämä kehotus liittyy luomishymniin hyvin kiinteästi, sillä hymnissä Kleemens mainitsee Jumalan tekevän hyvää kaikelle tai tekevän kaiken hyvän (kr. *euergetôn ta panta*). Stoalaiseen ajatteluun verrattaessa paljastuu siis tietty samankaltaisuus. Koska stoalaisillekin maailma on eettinen kosmosruumis, stoalainen luonnollisesti ajattelee voivansa maailmaa tutkimalla ymmärtää myös omaa eettistä luontoaan.¹⁸⁷ Tässä yhteydessä täytyy mainita, että myös Vanhassa testamentissa (erityisesti runollisissa teksteissä) luontoa usein kuvataan antropomorfisesti – aivan kuin se toimisi ihmisten tavoin.¹⁸⁸

Kleemensin hymni tarjoaa myös mahdollisuuden tutkia hänen kosmologiansa fyysistä puolta. Kleemens jakaa luomakunnan hymnissä viiteen kategoriaan: taivaisiin (jakeet 1–3), maahan (jake 4), maanalaisiin syvyyksiin (jakeet 5), valtamereen (jakeet 6–8a) ja valtameren takaisiin maailmoihin (jake 8b). Taivaita asuttavat aurinko, kuu ja tähdet. Nämä kaikki kiertävät Jumalan säätämiä ratoja, ja lienee todennäköistä, että Kleemens siis käsittää maan olevan näiden ratojen keskipisteessä, kuten tuohon aikaan oli tapana. Itse maasta Kleemens ei sano juuri mitään, mutta pitää maan alla tapahtuvia asioita ”selittämättöminä”. Ei ole lainkaan selvää, mistä ilmiöistä Kleemens nyt puhuu. Mutta tarkoittaneepa hän nyt vaikkapa maanjäristyksiä tai jotakin maailman kosmologiseen rakenteeseen liittyvää selittämätöntä piirrettä, se ei valitettavasti selviä kirjeen tekstistä. Hymnin kosmologisista elementeistä valtameri on kenties kiinnostavin. Kleemensin ajattelussa se mitä ilmeisimmin ympäröi äärettömänä (kr. *apeiros*) koko maailman. Mahdollisesti kyseessä on *hyperbolê*, jota ei tule ottaa kirjaimellisesti. Kleemens ilmaisee ajatuksen siitä, että tämän valtameren takana olisi muitakin maailmoja, vaikka valtameri onkin ihmisille ylittämätön.

Stoalaista (ja muutenkin kreikkalaisperäistä) kosmologiaa käsiteltäessä tulee toki mainita myös alkuaineet, mutta Kleemens ei vaikuta olevan niistä erityisen kiinnostunut. Hän ei lainkaan mainitse ilmaa (kr. *aêr*) eikä myöskään eetteriä (kr.

¹⁸⁶1. Klem. 21.1: ‘Ορᾶτε, ἀγαπητοί, μὴ αἱ εὐεργεσίαι αὐτοῦ αἱ πολλαὶ γένωνται εἰς κρίμα ἡμῖν, ἐὰν μὴ ἀξίως αὐτοῦ πολιτευόμενοι τὰ καλὰ καὶ εὐάρεστα ἐνώπιον αὐτοῦ ποιῶμεν μεθ’ ὁμονοίας.

¹⁸⁷White 2003, 124.

¹⁸⁸Esimerkiksi ”Pauhatkoon meri kaikkineen, juhlikoon maa, juhlikoot sen asukkaat! Taputtakoot virrat käsiään, yhtykööt vuoret niiden iloon Herran edessä, sillä hän tulee ja tuo maailmaan oikeuden. Hän hallitsee maanpiiriä vanhurskaasti, tuomitsee kansoja oikeuden mukaan.” (Ps. 98:7–9) ja ”[...]Taivaat julistavat Jumalan kunniaa, taivaankansi kertoo hänen teoistaan. Päivä ilmoittaa ne päivälle, yö julistaa yölle. Ei se ole puhetta, ei sanoja, ei ääntä jonka voisi korvin kuulla. Kuitenkin se kaikuu kaikkialla, maanpiirin yli merten ääriin. Hän on tehnyt sinne majan auringolle. Ja aurinko nousee kuin sulhanen hääteltästään, kuin sankari riemukkaana juoksemaan rataansa. Taivaan äärestä se lähtee ja kaartaa taivaan toiseen ääreen, eikä mikään jää sen paisteelta piiloon.” (Ps. 19:1–6). Yhteys Vanhaan testamenttiin on hyvin kiinteä. Erikoista Kleemensin hymnissä kuitenkin on se, että taivaankappaleiden antropomorfisia piirteitä käytetään juuri pareneettisen argumentaation perusteina. Tämä ei esimerkiksi Psalmien kirjassa ole tyypillistä.

aiethêr). Tulen hän mainitsee puhuessaan Sodomian tuhosta (1. Klem. 11.1) ja tulisesta uunista, johon Danielin ystävät Anania, Asarja ja Misael heitettiin. (1. Klem. 45.7) Mielenkiintoisin, joskin hyvin kryptinen on eräs psalmista 104 lainattu lause: ”Sillä näin on kirjoitettu: Hän, joka tekee enkelinsä tuuliksi [kr. *pneumata*] ja palvelijansa tulen liekiksi [kr. *pyros floga*].”¹⁸⁹ Tämäkin on tosin vaikea sovittaa stoalaiseen alkuaineajatteluun. Vedestä ja maasta hän kyllä puhuu maailman luomiseen viitaten: ”Maan hän erotti sitä ympäröivästä vedestä ja teki sen lujaksi oman tahtonsa varmalle perustalle.”¹⁹⁰ Tämän voi ymmärtää tarkoittavan alkuaineita, mutta tulkinta ei saa tukea muualta kirjeestä. Maasta (kr. *gê*) puhuessaan Kleemens nimittäin yleensä tarkoittaa maailmaa. Ajoittain hän tarkoittaa sillä myös jotakin tiettyä maa-aluetta, kuten Abrahamin kotimaata (1. Klem. 10.1–3) tai Egyptin maata (1. Klem. 51.5). Maa (tai savi) materiaalina mainitaan moneen otteeseen ihmisen raaka-aineena, mutta tätä käsitellään sen antropologisen merkityksen takia vasta seuraavassa luvussa.

Mitä ilmeisimmin Kleemens ei ole riippuvainen stoalaisesta kosmologiasta, vaikka hänen ajattelussa on joitakin samantapaisia piirteitä: Ensinnäkin Kleemens pitää maailmaa järjellisenä kokonaisuutena, joka seuraa jumalallisia säädöksiä. Toisekseen maailman kaikki oliot (paitsi ilmeisesti ihmiset) toimivat näiden säädösten pohjalta ”rauhan ja yksimielisyyden merkeissä”. Toisaalta Kleemens ei kuitenkaan ole kiinnostunut esimerkiksi alkuaineiden teoriasta, eikä hän sano mitään maailmaa ympäröivästä äärettömästä tyhjyydestä – enemmänkin hän vaikuttaa pitävän merta äärettömänä. Kleemensin kosmologisessa ajattelussa on siis joitakin yhtymäkohtia stoalaisten ”biologiseen” kosmologiaan, mutta ei juurikaan heidän fyysiseen kosmologiaansa.

4.2 Kosmologinen ja teologinen antropologia

Stoalaista antropologiaa on aiemmin tässä työssä käsitelty lähinnä moraalipsykologian näkökulmasta. Ihmisyyttä voi stoalaisessa järjestelmässä kuitenkin tutkia myös kosmologisesta näkökulmasta, jolloin tarkastelussa korostuu ihmisen aineellinen koostumus ja ennen kaikkea hänen asemansa osana orgaanista maailmankaikkeutta. Olennaista on ihmisen yhteys hallitsevaan periaatteeseen, joka on stoalaisuudessa *pneuma*. Kun elottomasta aineesta

¹⁸⁹1. Klem. 36.3: γέγραπται γὰρ οὕτως· Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρὸς φλόγα. (Lainaus Ps. 104:4)

¹⁹⁰1. Klem. 33.3a: γῆν τε διεχώρισεν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος αὐτὴν ὕδατος καὶ ἤδρασεν ἐπὶ τὸν ἀσφαλὴ τοῦ ἰδίου βουλήματος θεμέλιον,

koostuvilla olioilla, esimerkiksi kivillä, on pneuman vaikutuksesta ainoastaan sisäinen koherenssi ja fyysiset ominaisuudet (kr. *hexis*), kasveilla taas on lisäksi kyky ylläpitää itseään (kr. *fysis*). Eläimillä on lisäksi havaintokyky ja liikkuvuus (kr. *psykhê*). Ihmisen hallitseva elementti (kr. *hêgemonikon*) puolestaan on pneuman korkein muoto, järki (kr. *dianoia* tai *logos*). Se on ihmissielun korkein osa (kr. *apostoma* tai *anotaton meros*). Pneuman takaaman itsenäisyyden takia oliot (erityisesti järjelliset eli ihmiset) muodostavat omassa itsessään eräänlaisen mikrokosmoksen. Tämä itsenäisyys tarjoaa stoalaisille mahdollisuuden tehdä moraalinen ero olion sisäisen ja ulkopuolisen olemuksen välille.¹⁹¹ Stoalaiset käsittivät ihmisen koostuvan kahdesta osasta, sielusta ja ruumiista, jotka ovat ihmisen elämän aikana toisiinsa sekoittuneina. Toisin kuin platonistit, stoalaiset käsittivät sielun olevan yksi ja aineellinen. Sielu koostuu melko puhtaasta pneumasta, kun taas ruumis on lähinnä ainetta (kr. *hylê*).¹⁹² Kuolemassa niiden sekoitus purkaantuu ja ruumis alkaa lahota. Sielu voi periaatteessa säilyä erossa ruumiista loputtomiin, jos sen sisäinen koherenssi tai jännite (eli hyve) on riittävän vahva, mutta tällaista pidettiin mahdollisena vain viisaille, sikäli kuin heitäkään on olemassa. Heidän sielunsa kestävät *ekpyrosikseen* saakka.¹⁹³

Tässä luvussa tulee siis tutkia, minkälainen suhde ihmisen ja ympäröivän maailman välillä vallitsee. Mutta kuten myöhemmin teologiaa käsittelevässä alaluvussa tullaan huomaamaan, maailmaa hallitseva prinssiippi ei ole immanentisti maailmassa. Maailma kyllä noudattaa järjellisiä sääntöjä ja periaatteita, mutta ne tulevat selvästi sen ulkopuolelta – transsendenttiselta Jumalalta. Tästä syystä Kleemensin kohdalla on kosmologisen antropologian sijaan osuvampaa puhua teologisesta antropologiasta, sikäli kuin halutaan tutkia ihmisen yhteyttä hallitsevaan prinssiippiin. Jo näistä syistä Kleemensin ihmiskuva on monisyinen, ja se eroaa merkittävästi klassisesta stoalaisesta näkökulmasta: Inhimillinen järki ei hänen ajattelussaan ole maailmaa hallitsevan prinssiipin korkein ilmentymä.

Filosofisten edellytysten lisäksi tulee analysoida myös Kleemensin varsinaisia väitteitä. Kleemens uskoo selvästi, että ihminen on Jumalan erityisesti luoma olento. Tätä luomisuskoa valottaa erityisesti seuraava lainaus:

Ajatelkaamme tarkoin, rakkaat veljet, millaisesta aineesta olemme syntyneet saaneet, millaisia ja mitä olimme maailmaan tullessamme

¹⁹¹Frede 2003, 185–186.

¹⁹²Salles 2009b, 118–119.

¹⁹³Engberg-Pedersen 2010a, 21.

ja mistä haudan pimeydestä meidän tekijämme ja Luojamme meidät on maailmaansa tuonut, valmisteltuaan hyvät tekonsa ennen kuin olimme edes syntyneetkään.¹⁹⁴

Kleemens käyttää tätä luomiskertomuksen tulkintaa argumentoidessaan nöyryyden ja kiitollisuuden hyveiden puolesta. Retorisena keinona tämä tietenkin edellyttää sitä, että vastaanottaja (ja tietenkin myös lähettäjä) jo lähtökohtaisesti hyväksyy kirjeen esittämän tulkinnan sisällön. Olennaista on, minkälaisesta raaka-aineesta (kr. *hylê*) Jumala on ihmisen luonut. Tämä on viittaus Genesiksen toisen luvun luomiskertomukseen: ”Ja Herra Jumala muovasi maan tomusta ihmisen ja puhalsi hänen sieraimiinsa elämän henkäyksen. Näin ihmisestä tuli elävä olento.” (Gn. 2:7) Kleemens siis tarkoittaa maa-ainesta. Erikoista on se, minkälaisen arvolatauksen Kleemens tulkinnallaan tähän kertomukseen tarjoaa. Hän nimittäin jatkaa: ”[...]mistä haudan pimeydestä meidän tekijämme ja Luojamme meidät on maailmaansa tuonut[...]” Maininta ”haudan pimeydestä” liittyy raaka-aineena käytetyn maa-aineksen ajatukseen haudasta kuoleman tyyssijana. Maa-aineksella ei siis tässä yhteydessä ole positiivista tai edes neutraalia arvoa, vaan ainoastaan negatiivinen: Maa on kuollutta ja voimatonta. Runollisesti voisi jopa sanoa, että se hautautuu pimeyteen ja on kuoleman asuinsija. Siispä ihmisen raaka-aine on itsessään kuollutta ja hyödytöntä, täysin passiivista. Ajatus maa-aineksen arvottomuudesta vahvistuu edelleen seuraavassa luvussa, jossa on myös laajoja lainauksia Jobin kirjasta.

Mielettömät, järjettömät, hullut ja moukkamaiset henkilöt pitävät pilkkanaan ja häpäisevät meitä tahtoen ajatuksissaan korottaa itsensä. Sillä mitä mahtaa kuolevainen? Tai mikä on maasta syntyneen voima? Kirjoitettu on: *Silmieni edessä seiso i olento vailla hahmoa, mutta henkäyksen ja äänen kuulin. Miten on? Ei kai kuolevainen ole puhdas Herran edessä? Tai mies teoissansa moitteeton, jos hän ei kerran palvelijoihinsakaan luota ja enkeleissäänkin havaitsee vikoja. Taivaskaan ei ole puhdas hänen silmissään, saati sitten ne, jotka savimajoissa asuvat; mutta näihin me kuulumme ja olemme samasta savesta peräisin.*¹⁹⁵

¹⁹⁴1. Klem. 39.3: ἀναλογισώμεθα οὖν, ἀδελφοί, ἐκ ποίας ὕλης ἐγενήθημεν, ποῖοι καὶ τίνες εἰσὴλθαμεν εἰς τὸν κόσμον, ποῖου τάφου καὶ σκότους ὁ πλάσας ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας εἰσῆγαγεν εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ, προετοιμάσας τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ, πρὶν ἡμᾶς γεννηθῆναι.

¹⁹⁵1. Klem. 39.1-5a: Ἄφρονες καὶ ἀσύνητοι καὶ μωροὶ καὶ ἀπαίδευτοι χλευάζουσιν ἡμᾶς καὶ μυκτηρίζουσιν, ἑαυτοὺς βουλόμενοι ἐπαίρεσθαι ταῖς διανοαῖς αὐτῶν. τί γὰρ δύναται θνητός; ἢ τίς ἰσχὺς γηγενοῦς; γέγραπται γάρ· Οὐκ ἦν μορφή πρὸ ὀφθαλμῶν μου, ἀλλ' ἡ αὔραν καὶ φωὴν ἤκουον· Ἐγὼ γάρ; μὴ καθαρὸς ἔσται βροτὸς ἔναντι κυρίου; ἢ ἀπὸ τῶν ἐργῶν αὐτοῦ ἄμεμπτος ἀνὴρ, εἰ κατὰ παίδων αὐτοῦ οὐ πιστεύει, κατὰ δὲ ἀγγέλων αὐτοῦ σκολιὸν τι ἐπενόησεν; οὐρανὸς δὲ οὐ καθαρὸς ἐνώπιον αὐτοῦ· ἔα δέ, οἱ κατοικοῦντες οἰκίας πηλίνας, ἐξ ὧν καὶ αὐτοὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ἐσμέν·

Yllä lainattu osa vahvistaa käsitystä maasta luodun elämän heikkoudesta. Kleemensin teologisessa järjestelmässä on kuitenkin se vaikeus, että myös maa on Jumalan luomaa, hän kun erotti sen sitä ympäröivästä vedestä. (1. Klem. 33.3) Tulkinnan kannalta on otettava huomioon myös se, että suurin osa tästäkin lainauksesta ei ole Kleemensin omaa tekstiä, vaan hän lainaa tässä omintakeisella tavallaan Jobin kirjaa.¹⁹⁶ Lainauksella täytyy olla jokin tarkoitus. Se sisältyy lukujen 37–39 suurempaan kokonaisuuteen, jossa Kleemens argumentoi seurakunnan sisäisen harmonian ja sen edellyttämän keskinäisen nöyryyden puolesta. Tämän nöyryyteen liittyvän argumentaation tarkoitus on osoittaa, kuinka heikko ihminen on verrattuna Jumalaan. Ihminen on heikko erityisesti heikon raaka-aineensa takia.

Kuten aiemmin mainittiin, toisaalla Kleemens päinvastoin korostaa ihmisen korkeaa asemaa luotujen joukossa: ”Kaiken [luomistyön] päätteeksi [Jumala] pyhin ja puhtain käsin muovaili kaikkein ylevimmän ja suurenmoisen olennon, ihmisen omaksi kuvakseen.”¹⁹⁷ Käsitys ihmisestä Jumalan kuvana on hyvin vahva osoitus ihmisen korkeasta asemasta; ihmisessä täytyy olla jotakin Jumalan kaltaista. Toinen ihmisen korkeaa aseman kuvaus löytyy Kleemensin kirjeen lopusta, luvusta 61: ”Sillä sinä, Valtias, taivaallinen ja iankaikkinen kuningas, annat ihmislapsille kunnian ja arvon ja vallan hallita kaikkea, mitä maan päällä on.”¹⁹⁸ Ihminen on siis näiden lainausten perusteella kaikkivaltiaan Jumalan kuva ja koko maailman hallitsija. Aiemmin lainattujen katkelmien valossa Kleemensin ihmiskuva vaikuttaa varsin ristiriitaiselta. Yhtäältä hän vaikuttaa ajattelevan, että ihminen on heikko ja saastainen jo hänen luomisessaan käytetyn raaka-aineen takia. Toisaalta hän kirjoittaa, kuinka ylevä ja suurenmoinen olento ihminen on. Voiko ristiriidan ratkaista? Ristiriita saattaa kuitenkin olla näennäinen, sillä arvoväitteiden kontekstit ovat hyvin erilaisia. Ihmisen aineellisesta heikkoudesta Kleemens puhui inhimillisen nöyryyden puolesta argumentoidessaan. Ihmisen suurenmoisuudesta hän taas kirjoittaa Jumalan luomistyön kannalta. Luomistyön

¹⁹⁶Kleemensille tyypillinen komposiittinen tapa lainata pyhiä kirjoituksia esiintyy tässäkin selkeästi. Tässä suhteessa hän tosin ei juuri eroa varhaiskristillisistä kirjoittajista. Ks. esim. Hagner 1973, 35–36, 57–58.

¹⁹⁷1. Klem. 33.4: ἐπὶ πασι τὸ ἐξοχώτατον καὶ πανμύγεθες, ἄνθρωπον, ταῖς ἱεραῖς καὶ ἀμώμοις χερσὶν ἔπλασεν τῆς ἐαυτοῦ εἰκόνος χαρακτῆρα. Kahdessa merkittävässä käsikirjoituksessa (A ja H) on sanan πανμύγεθες jälkeen lisäys κατὰ διάνοιαν. Tämä merkitsisi ihmisen suuruuden olevan järkeen liittyvää suuruutta. Kolme merkittävää käännöstä (L, C¹ ja S) kuitenkin jättävät lisäyksen kääntämättä, joten Fischer päätyy jättämään sen pois kriittisen laitoksen korpuksesta. Ks. tarkemmin Fischer 1981, 22 ja 64.

¹⁹⁸1. Klem. 61.2a: σὺ γάρ, δέσποτα ἐπουράνιε, βασιλεῦ τῶν αἰώνων, δίδως τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἐξουσίαν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὑπαρχόντων.

käsittely kuuluu yhteen argumenttiin hyvien tekojen puolesta: ”Huomatkaamme, että kaikki vanhurskaat ovat kaunistautuneet hyvillä teoilla ja että myös itse Herra kaunistautui hyvillä teoilla, ja sai siitä ilon.”¹⁹⁹ Kontekstin ero ei kuitenkaan tarjoa suoraa ratkaisua siihen, millä tavalla Kleemensin antropologia tulisi käsittää kokonaisuudessaan.

Eräs mahdollinen ratkaisu olisi ajatella Kleemensin kirjoittavan ihmisen suurenmoisuudesta ennen lankeemusta (mitä se sitten Kleemensin ajattelussa sisältäisikään) ja heikkoudesta tämän tapahtuman jälkeen. Vaikka Kleemens ei suoranaisesti mainitse lankeemusta, kirjeen alkupuolella hän kirjoittaa ”vääärstä ja jumalattomasta veljesvihasta, jonka kautta kuolema on tullut maailmaan”.²⁰⁰ Tätä ajatusta hän laajentaa seuraavissa jakeissa (1. Klem. 4.1–7), joissa hän myös lainaa Genesiksen yleisesti tunnettua kertomusta Kainista ja Abelista. Tämäkään ratkaisu ei vaikuta tyydyttävältä, sillä se on ristiriidassa sen kanssa, että Kleemens ilmeisesti pitää jo ihmisen raaka-ainetta kuolleena ja voimattomana, eikä ihmisyydellä siis välttämättä ole mitään lankeemusta edeltävää ”kultakautta”.

Edelliset, ristiriitaisen oloiset tulkinnat lienee mahdollista yhdistää siten, että ihminen on heikon raaka-aineensa takia jatkuvassa vaarassa langeta pois Jumalan hänelle suomasta korkeasta asemasta. Tämä synteesi selittäisi Kleemensin tavan käsitellä sekä ihmisen heikkoutta että tämän suurenmoista asemaa. Se selittäisi myös, minkä takia Kleemensin soteriologia on niin Jumalakeskeistä. Inhimillisen heikkouden takia Jumalaa lähestyminen edellyttää sitä, että Jumala ensin lähestyy ihmistä. Huomataan, että Kleemensin teologinen antropologia eroaa stoalaisesta kosmologisesta antropologiasta huomattavasti: Ihminen ei tässä kohtaa ole jumalallisen järjen *korkein* ilmentymä, mutta hän on kaikkivaltiaan Jumalan kuva ja hänellä on myös oikeus ja velvollisuus hallita luomakuntaa – heikkoudestaan huolimatta.

4.3 Kohtalo, determinismi ja ennalta tietäminen

Kuten aiemmin on todettu, stoalaisessa filosofiassa maailma on jyrkän deterministinen, mikä johtaa ajatukseen luonnollisen maailman hyväksymisestä sellaisenaan. Stoalaiset uskoivat siis kohtaloon (kr. *heimarmenê*). Kuten Dorothea Frede kirjoittaa artikkelissaan *Stoic Determinism*, determinismi terminä on varsin

¹⁹⁹1. Klem. 33.7: ἴδωμεν, ὅτι ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι, καὶ αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἔργοις ἀγαθοῖς ἑαυτὸν κοσμήσας ἔχαρα.

²⁰⁰1. Klem. 3.4b: [...]ζῆλον ἄδικον καὶ ἀσεβῆ ἀνελιηφότας, δι’ οὗ καὶ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.

myöhäinen, vaikka antiikista alkaen filosofit ovat pohtineet luontoa (siis myös ihmisluontoa) vallitsevien lakien ja inhimillisen vapauden välistä jännitettä.²⁰¹

Tässä alaluvussa tukeudun erityisesti hänen työhönsä stoalaisen determinismin parissa, joten referoin hänen artikkeliaan varsin pitkästi. Apuna käytän myös John M. Ristin teoksen *Stoic Philosophy* lukua 7, *Fate and Necessity*. Frede esittelee stoalaista determinismia vertaamalla sitä Aristoteleen ajatteluun ja löytää neljä selkeää yhteneväisyyttä:

(1) Sekä Aristoteles että stoalaiset ajattelivat, että maailma on äärellinen, ja että maa sijaitsee sen keskipisteessä. (2) Stoalaiset yhtyivät Aristoteliseen vakaumukseen, jonka mukaan fyysinen luonto [engl. *physical nature*] perustuu aineen, avaruuden ja ajan jatkumoon. Samoin he hylkäsivät ajatuksen tyhjiydestä maailmankaikkeuden sisällä. (3) Kuten Aristoteles, stoalaiset tukivat 'kaksipuolista mahdollisuutta' tai 'kontingenssia', eli että jotkin tilat eivät olleet välttämättömiä eivätkä mahdottomia. Ja (4) Aristoteleen tavoin stoalaiset pitivät kiinni periaateista, jonka mukaan liikettä ei ole ilman syytä ja samojen olosuhteiden vallitessa lopputulos on aina sama.²⁰²

Toisaalta Frede luettelee myös useita eroavaisuuksia stoalaisen ja aristotelisen järjestelmän välillä: Kun Aristotelisessa metafysiikassa ollaan lähinnä kiinnostuneita substanssien piirteistä, yleisistä ominaisuuksista ja spesifisistä toiminnoista, stoalaisessa ajattelussa keskitytään kappaleiden keskinäisiin vuorovaikutuksiin sekä fyysiseen rakenteeseen. Aristoteleen neljän *causan* malli ei perustu ajatukseen olioiden yhteisestä luonnosta, vaan ainoastaan niiden välisistä samankaltaisuuksista. Stoalaisessa järjestelmässä selitysmallit perustuivat aktiivisen ja passiivisen periaateiden väliseen vuorovaikutukseen: Aktiivinen periaate eli henki (kr. *pneuma*) läpäisee passiivisen periaatin eli materian ja määrittää siten maailmankaikkeuden kaikkien kappaleiden muodon, tilan ja koostumuksen. Kolmas ero näiden filosofioiden välillä on kausaalisuuden vaikutusalue. Kun Aristoteles ajatteli kausaalisuuden toimivan lähinnä paikallisella tasolla, stoalaiset taas käsittivät kausaalisten ketjujen ulottuvan lopulta koko maailmankaikkeuden käsittävään päämäärään (kr. *telos*). Vielä neljäs ero liittyy sattumaan. Aristoteles käsittää sattumanvaraisten asioiden voivan syntyä eri *telosten* törmätessä tuottaen epäsäännöllisiä ilmiöitä säännöllisten rinnalle. Stoalaiset puolestaan katsovat, että kaikilla ilmiöillä on lopulta sama teleologinen päämäärä, minkä takia sattumanvaraisia tapahtumia ei todellisuudessa ole

²⁰¹Frede 2003, 179.

²⁰²Oma käännös Freden (2003, 181) esittämistä neljästä kohdasta.

olemassakaan. Satunnaisuuden kokemus johtuu lähinnä ihmisten tietämättömyydestä.²⁰³

Stoalaisessa maailmankuvassa ykseys ja moneus syntyvät siitä, että pneuma ei jakaudu maailmassa tasaisesti ja monotonisesti, vaan se esiintyy erilaisissa hierarkkisesti järjestyneissä muodoissa, kuten jo aiemmin todettiin.²⁰⁴ Samoin todettiin, että Stoalaiset tunnustivat vain kaksi kauseliteetin lajia: sisäinen ja ulkoinen. Sisäiset syyt perustuvat olion sisäiseen maailmaan ja siihen liittyvään pneumaan, joka antaa sille kaikki sen ominaisuudet ja kyvyt. Nämä syyt ovat ensisijaisia syitä (engl. *principal* tai *basic*), kun taas ulkoiset syyt kuten muiden kappaleiden vaikutus ovat toissijaisia (engl. *secondary* tai *proximate*) syitä.²⁰⁵ Erilaisten syiden välisen kahtiajaon motiivina oli mahdollisuus pitää kiinni sekä kosmisesta teleologisesta kohtalosta että ihmisen perimmäisestä vapaudesta tehdä todellisia valintoja. Näin säilyy sekä käsitys maailmankaikkeuden ykseydestä että sitä asuttavien yksilöllisten olioiden moneudesta.²⁰⁶

Läntisen filosofian kontekstissa determinismi on muutenkin ollut vaikea sovittaa yksilön kannalta mielekkääseen etiikkaan, sillä joissain muodoissaan determinismi kieltää mahdollisuuden tehdä todellisia valintoja. Juuri tämän takia muiden muassa Aristoteles piti determinismia filosofisesti kestäättömänä ajatuksena, sillä se johtaa fatalismiin. Determinismin vastaiseen argumentaatioon kuului erottamattomasti niin kutsuttu ”laiska argumentti” (kr. *argos logos*): Jos kohtalo määrää jonkin asian tapahtuvaksi, ihminen ei voi vaikuttaa sen tapahtumiseen. Jos maailma on deterministinen, kaikki asiat ovat kohtalon määräämiä, eikä ihminen ei voi vaikuttaa mihinkään, eikä hänellä siis ole minkäänlaista vastuuta mistään.²⁰⁷ Tämä on tietenkin mahdotonta, jos halutaan pitää kiinni yksilöllisestä moraalista. Stoalaiset eivät kuitenkaan pitäneet laiskaa argumenttia pätevänä, sillä he pitivät välttämättöminä ainoastaan menneisyyden tapahtumina, niitä kun ei voi muuttaa. He käsittivät kohtalon välttämättömyyden ainoastaan historian kokonaisuuden kannalta, sikäli kuin sitä tarkastellaan iäisyyden näkökulmasta (lat. *sub specie aeternitatis*).²⁰⁸

Stoalaiset olivat äärimmäisen kiinnostuneita toisaalta inhimillisen vastuun ja toisaalta teleologisen determinismin yhdistämisestä. Koska ulkoiseen maailmaan

²⁰³Frede 2003, 182–183.

²⁰⁴Frede 2003, 184.

²⁰⁵Frede 2003, 186; Rist 1977, 121.

²⁰⁶Frede 2003, 192.

²⁰⁷Rist 1977, 113.

²⁰⁸Rist 1977, 121–122.

ja siinä vallitseviin olosuhteisiin ei voi vaikuttaa, ihminen ei myöskään voi olla vastuussa niistä ulkopuolisista olosuhteista, jotka hänen kohdallaan vallitsevat. Siksi hän onkin vastuussa vain omasta sisäisestä maailmastaan.²⁰⁹ Stoalaista teoriaa selittäessään sekä Cicero että Aulus Gellius (130–180 jKr.) turvautuvat vertaukseen lieriöstä ja kartiosta. Kumpaakin voi työntää, mutta työntämisen tulos riippuu kappaleen muodosta: lieriö kierii suoraan eteenpäin, kun taas kartio jää kiertämään kehäänsä. Työntäminen tarkoittaa ulkoista vaikutusta tai impulssia, kun taas kappaleen muoto tarkoittaa olion sisäistä olemusta. Stoalaisessa teoriassa tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että ihmisen sisäisen tilan ja ulkoisten olosuhteiden ollessa samat ihminen toimii aina samalla tavalla.²¹⁰

Ulkopuolisella todellisuudella on kuitenkin oma osansa sisäisen maailman muotoutumisessa, minkä takia yhteiskunnan järjestys ja kasvatus nousevat korkeaan arvoon stoalaisessa ajattelussa. Mikäli ulkopuolinen vaikutelma on riittävän voimakas, se voi muuttaa ihmisen luonnetta. Stoalaiset siis pitivät ihmistä deterministisenä olentona, joka on vain yksi säie tai lenkki suuressa kausaalisessa verkossa tai ketjussa. Tästä huolimatta he katsoivat, että ihminen ei järjellisenä olentona ole ulkopuolisten vaikutelmien ja tapahtumien pakon alainen, vaan vaikuttaa ratkaisevasti omaan toimintaansa sisäisen maailmansa kautta.²¹¹

Stoalaisen determinismin syvin ongelma on kuitenkin siinä, että myös ihmisen sisäisen olemus on loppujen lopuksi täysin kohtalon määräämä. Jos paheellinen ihminen käyttää kykyjään väärin, onko hänen paheensa sitten kohtalon määräämä poistaen häneltä todellisen vastuun? Stoalaisten kriitikot tarttuivat juuri tähän kysymykseen.²¹² Stoalaiset vastasivat kritiikkiin argumentoimalla ihmisen tietämättömyyden perusteella. Ihminen ei tiedä, mikä on lopulta hyvää ja järkevää, minkä takia hän joutuu tekemään ratkaisuja omassa epistemologisessa kontekstissaan siitä, mikä kulloinkin on rakentavaa ja hyödyllistä. Jos hänen hyvät aikomuksensa jäävätkin ajoittain olosuhteiden pakosta toteutumatta, hän joutuu tyytymään siihen, että lopulta siihenkin on järjellinen syy, jonka hän pystyisi ymmärtämään, ellei olisi tiedollisesti niin rajallinen. Tämä kosminen optimismi on stoalaiselle ajattelulle luovuttamaton. Sikäli kuin inhimilliset intohimot tai tunteet vielä vaikuttavat hyvettä

²⁰⁹Frede 2003, 193.

²¹⁰Frede 2003, 195–196.

²¹¹Frede 2003, 200.

²¹²Frede 2003, 202.

tavoittelevassa ihmisessä, hän ei kykene ajattelemaan järkevästi eikä siis myöskään toimimaan optimaalisella tavalla.²¹³

Jotta Kleemensin ajattelua voidaan verrata stoalaiseen filosofiaan myös tästä näkökulmasta, täytyy selvittää, mikä on hänen käsityksensä kohtalosta. Tämän selvittämiseksi joudutaan kysymään useita tarkentavia kysymyksiä: Miten hän ymmärtää maailmassa vallitsevan kauseliteetin? Onko ihminen todella vapaa tekemään päätöksiä? Entä voiko tapahtumia tietää ennalta, ja edellyttääkö tämä determinismia? Kuten aiemmin on jo useaan kertaan todettu, Kleemensin kirje ei ole systemaattinen filosofinen esitys, minkä takia myös näiden kysymysten kohdalla odotukset tulee asettaa melko vaatimattomiksi.

Ensimmäiseen kysymykseen voidaan vastata vetoamalla jo aiemmin käsiteltyyn *kosmisen harmonian hymniin* kirjeen luvussa 20. Tätä analysoitaessa tuli selväksi, että Jumalan luomisessa asettamat säädökset ohjaavat vähintään maailmassa olevia aineellisia ilmiöitä ja olioita, kuten tähtiä, tuulia, meriä ja syvyyden salaperäisiä tapahtumia. Tässä mielessä maailma seuraa muuttumattomia lakeja. Mutta onko niillä näiden lakien rajoissa jonkinlainen vapaus tai autonomia, vai ohjaako jokin laki niiden kaikkia toimintoja – jopa sisäisiä? Erään vihjeen antaa Kleemensin maininta siitä, kuinka ”[s]amat säädökset pitävät koossa kaiken tutkimattoman, mitä syvyyksissä on, ja ratkaisevat allamme tapahtuvat selittämättömät asiat.”²¹⁴ Kleemens siis katsoo, että juuri nämä säädökset ratkaisevat, mitä syvyyksissä tapahtuu. Samoin hän toteaa auringosta, kuusta ja tähdistä, että ne tottelevat Jumalan määräyksiä ”yksimielisinä ja ilman syrjähdystä”.²¹⁵ Sikäli kuin kyseessä ei ole vain kuvainnollinen luonnehdinta, Kleemes antaa näille taivaallisille ilmiöille järjellisiä piirteitä, mutta vain siinä mielessä, että ne kykenevät seuraamaan jumalallista käskyä: Jumalan käskyt siis näyttävät vaikuttavan niissä sisältä käsin, kuten myös stoalaisessa ajattelussa. Tulkinta on tosin epävarma: Eihän hymni ole tarkoitettu filosofiseksi tutkielmaksi, vaan liturgiseksi rukoukseksi. Jos tulkinta kuitenkin on tältä osin oikea, ihminen saattaa olla ainoa olio, joka ei ole kaikessa täydellisen kuuliainen Jumalalle, kenties Saatanaa lukuun ottamatta, josta lisää teologiaa käsittelevässä luvussa 4.5.

²¹³Frede 2003, 204–205.

²¹⁴1. Klem. 20.5: ἀβύσσων τε ἀνεξίχνιαστα καὶ νεπτέρων ἀνεκδιήγητα κρίματα τοῖς αὐτοῖς συνέχεται προσταγμασιν. Kleemensin runollinen ilmaus on ilmeisesti varsin hankala kääntää. Fischer (1986, 51) kääntää: ”Der Abgründe unerforschliche und der Unterwelt unbeschreibliche Gerichte werden durch die gleichen Anordnungen aufrechterhalten.”

²¹⁵1. Klem. 20.3c: ἐν ὁμονοίᾳ δῖχα πάσης παρεκβάσεως

Kleemensin inhimillisen vastuun korostamisen takia on stoalaisuuden kannalta välttämätöntä tutkia, miten hän käsittää ihmisen vapauden. Hänen käsityksensä rekonstruointi on kuitenkin äärimmäisen haastavaa niistä harvoista maininnoista, joita hän tekee. Tämän voinee päätellä jo siitä, että myöskään nykyisessä akateemisessa uskonnonfilosofiassa vellova keskustelu ihmisen vastuusta, vapaudesta ja Jumalan kaitselmuksesta ei ota loppuakseen.²¹⁶ Kysymyksen lähtökohtaisen monimutkaisuuden vuoksi tästäkin teemasta voidaan siis tehdä vain joitakin varovaisia huomioita. Keskeisin tutkittava teema lienee se, miten Kleemens käsittää ihmisen tahdon suhteen pelastukseen, joka on tietenkin hänen järjestelmänsä varsinainen *telos*.

Kleemens ilmaisee katumuksen mahdollisuuden liittyvän ihmisen tahtoon: ”Käykäämme läpi kaikki sukupolvet ja todetkaamme, että Valtias on sukupolvesta sukupolveen suonut tilaisuuden mielenmuutokseen [kr. *metanoias*] niille, jotka ovat tahtoneet [kr. *boulomenois*] kääntyä hänen puoleensa.”²¹⁷ Hän antaa siis ymmärtää mahdollisuuden mielenmuutokseen riippuvan siitä, suostuuko (kr. *boulomai*) ihminen kääntymään Jumalan puoleen. Tämä tarkoittaisi ihmisen sisäisen tilan vaikuttavan siihen, tuleeko hän lopulta osalliseksi Jumalan armosta. Tämä muutos ihmisen sisäisessä tilassa ei kuitenkaan vaikuta spontaanilta, sillä hän jatkaa: ”Nooa julisti kääntymystä [kr. *metanoian*] ja ne, jotka olivat kuuliaisia, pelastuivat. Joona julisti tuhoa Niiniven asukkaille: nämä kääntyivät [kr. *metanoêsantes*] synneistään ja lepyttivät Jumalan paeten hänen turviinsa ja näin he saivat pelastuksen, vaikka olivatkin Jumalalle vierasta kansaa.”²¹⁸ Ilmeisesti kaikki riippuu siitä, miten ihminen ottaa vastaan tämän julistuksen.

Toisenlaisen kuvan asiasta antaa käsitys siitä, että ihminen pelastuu Jumalan kutsun perusteella:

Emme liioin mekään, jotka hänen tahdostaan olemme kutsutut Kristuksessa Jeessuksessa, tule vanhurskaiksi omassa varassamme emmekä viisaudessamme tai ymmärryksemme tai hurskaudemme tai sydämemme pyhyudessa tekemiemme tekojen kautta, vaan uskon kautta, jonka kautta kaikkivaltias Jumala aikojen alusta asti on kaikki vanhurskauttanut. Hänelle olkoon kunnia iankaikkisesta iankaikkiseen! Aamen.²¹⁹

²¹⁶Tämän osoittaa Korri (2014, 68–69). Kyseinen pro gradu -tutkielma käsittelee nykyistä teististä uskonnonfilosofiasta keskustelua muutenkin varsin perusteellisesti.

²¹⁷1. Klem. 7.5: διέλωμεν εἰς τὰς γενεὰς πάσας, καὶ καταμάθωμεν ὅτι ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ μετανοίας τόπον ἔδωκεν ὁ δεσπότης τοῖς βουλομένοις ἐπιστραφῆναι ἐπ’ αὐτόν.

²¹⁸1. Klem. 7.6–7: Νῶε ἐκήρυξεν μετάνοιαν, καὶ οἱ ὑπακούσαντες ἐσώθησαν. Ἰωάννης Νινευίταις καταστροφὴν ἐκήρυξεν· οἱ δὲ μετανόησαντες ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν αὐτῶν ἐξιλιάσαντο τὸν θεὸν ἰκετεύσαντες καὶ ἔλαβον σωτηρίαν, καίπερ ἄλλοτριοι τοῦ θεοῦ ὄντες.

Kleemens toistaa käsitteen ”kutsuttu Jumalan tahdosta/toimesta” useaan otteeseen muuallakin kirjeessään,²²⁰ mutta selkeimmin siitä kertoo jo aiemmin, luvussa 3.6 lainattu osio: ”[Jeesuksen] kautta hän [Jumala] on kutsunut meidät pimeydestä valkeuteen, tietämättömyydestä nimensä kunnian tuntemiseen, panemaan toivon sinun nimeesi, josta koko luomakunnan synty on lähtöisin, sinun joka olet avannut meidän sydämemme silmät niin että tunnemme sinut [...]”²²¹ Tähän Jumalan kutsuun liittyy siis selkeä tiedollinen elementti, mahdollisesti jonkinlainen Kristus-keerygma. Toki on huomattava, että edellisessä lainauksessa hän ulottaa vanhurskauttavan uskon myös Israelin patriarkkoihin, mikä edellyttää tiettyjä varauksia tämän keerygman varsinaisen sisällön suhteen.²²²

”Kutsumisen” lisäksi Kleemens käyttää vielä vahvempaa ilmaisua ”valitseminen”: ”Tämä autuaaksi julistaminen on käynyt toteen niissä, jotka Jumala on valinnut meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen kautta.”²²³ Hän siis yhdistää valituksi tulemisen kiinteästi Kristukseen. Intuitiivisesti tämän voisi käsittää Kristus-keerygman vastaanottamiseksi. Tämä ei kuitenkaan riitä vastaukseksi kysytyyn kysymykseen: Miten hän käsittää ihmisen tahdon roolin pelastuksen kontekstissa? Kirjeen kahdeksannessa luvussa hän lainaa Hesekielin ja Jesajan kirjoista pitkiä kääntymykseen kehottavia osioita, joiden jälkeen hän toteaa: ”Koska hän siis tahtoo, että kaikki hänen rakkaansa tulisivat kääntymyksestä [kr. *metanoia*] osallisiksi, hän on vahvistanut heitä kaikkivaltiaan

²¹⁹1. Klem. 32.4: καὶ ἡμεῖς οὖν, διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι’ ἐαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι’ ἧς πάντας τοὺς ἀπ’ αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν· ὃ ἔστω ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

²²⁰1. Klem. praescr.a: Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον, κλητοῖς ἡγιασμένοις ἐν θελήματι θεοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 1. Klem. 64.1c: ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι’ αὐτοῦ εἰς λαὸν περούσιον, δόψῃ πάσῃ ψυχῇ ἐπικεκλημένη[...] 1. Klem. 65.1a: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ’ ὑμῶν καὶ μετὰ πάντων παντάχῃ τῶν κεκλημένων ὑπὸ τοῦ θεοῦ δι’ αὐτοῦ[...]

²²¹1. Klem. 59.2b–3a: δι’ οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ, ἐλπίζειν ἐπὶ τῷ ἀρχεγόνον πάσης κτίσεως ὀνομά σου, ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν εἰς τὸ γινώσκειν σε

²²²Vrt. Räisänen (2010, 165), joka ei ilmeisesti hyväksy sitä, että Kleemens voisi käsittää patriarkkojen uskoneen Kristukseen ”ennen Jeesusta”: ””Faith” means for Clement such unconditional trust in God as some have shown in all ages. Evidently Christ could be removed from this theocentric soteriology without changing its structure, even though Clement also (inconsistently) states that it was the shedding of Christ’s blood that brought the grace of repentance to the world.” Toisaalla Kleemens selkeästi ilmaisee uskovansa israelilaisten proleptiseen Kristus-uskoon portto Raahabin kertomuksen yhteydessä: ”Vielä he lisäsivät, että hänen tuli antaa merkki ripustamalla punainen nauha ulos talosta. Näin he ilmaisivat selvästi, että Herran veren kautta on lunastus tuleva kaikille, jotka uskovat ja toivovat Jumalaan.” (1. Klem. 12.7)

²²³1. Klem. 50.7a: οὗτος ὁ μακαρισμὸς ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν

tahtonsa päätöksellä.”²²⁴ Muualla hän korostaa sitä, että ”Isä on tehnyt meidät valituksi osakseen.”²²⁵ Yhtäältä siis ihminen saa tilaisuuden kääntymykseen, kun hän suostuu kääntymään Jumalan puoleen. Toisaalta taas ihminen tulee osalliseksi kääntymyksestä, koska Jumala on vahvistanut häntä kaikkivaltiaan tahtonsa päätöksellä.

Valituksi tuleminen ei toki tarkoita Kleemensin ajattelussa sitä, että valitut eivät enää voisi langeta pois Jumalan armosta; Jumalan tahtoa noudattavilla valituilla on *toivo* siitä, että heidät lopulta lasketaan osaksi pelastettujen lukua.²²⁶ Vielä vahvemmin tämä tulee esille siinä, kuinka hän nuhtelee korinttilaisia heidän hajaannuksestaan:

”Hänhän [Jeesus] on sanonut: *Voi sitä ihmistä! Parempi olisi hänelle, ettei hän olisi syntynyt. Hänen olisi parempi, että myllynkivi pantaisiin hänen kaulaansa ja hänet heitettäisiin mereen, kuin että hän viettelee yhden valituistani.* Teidän hajaannuksenne on vietelty harhaan monia, monia saattanut masennukseen, monia epävarmuuteen ja meidät kaikki murheeseen. Silti kapina teidän keskuudessanne jatkuu yhä.”²²⁷

Hänen mukaansa siis korinttilaisten hajaannus on ”vietelty monia harhaan”, mikä tulee ymmärtää sovellukseksi Jeesuksen sanoille. Valituilla on siis todellinen, konkreettinen mahdollisuus langeta.

Kysymys tahdon roolista muuttuu edelleen monimutkaisemmaksi, kun otetaan huomioon seuraava rukouslausahdus: ”Sinä lisäät kansat maan päällä ja kaikista sinä olet valinnut ne, jotka sinua rakastavat, rakkaan palvelijasi Jeesuksen Kristuksen kautta, jonka kautta olet meidät kasvattanut, pyhittänyt ja saattanut kunniaan.”²²⁸ Kristuksen kautta Jumala siis valitsee ne, jotka häntä rakastavat. Kleemensin kielestä ei kuitenkaan selviä, onko tämä rakastaminen Jumalan

²²⁴1. Klem. 8.5: πάντας οὖν τοὺς ἀγαπητοὺς αὐτοῦ βουλόμενος μετανοίας μετασχεῖν ἐστήριξεν τῷ παντοκρατορικῷ βουλήματι αὐτοῦ.

²²⁵1. Klem. 29.1: Προσέλθωμεν οὖν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι ψυχῆς, ἀγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας ἄροντες πρὸς αὐτόν, ἀγαπῶντες τὸν ἐπεικῆ καὶ εὐσπλαγχνον πατέρα ἡμῶν, ὃς ἐκλογῆς μέρος ἡμᾶς ἐποίησεν ἐαυτῷ.

²²⁶1. Klem. 58.2: δέξασθε τὴν συμβουλὴν ἡμῶν, καὶ ἔσται ἀμεταμέλητα ὑμῖν. ἢ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ἢ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ ἁγίου, ἢ τε πίστις καὶ ἢ ἐλπίς τῶν ἐκλεκτῶν, ὅτι ὁ ποιήσας ἐν ταπεινοφροσύνῃ μετ’ ἐκτενοῦς ἐπεικειάς ἀμεταμελήτως τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα δικαιώματα καὶ προστάγματα, οὗτος ἐντεταγμένος καὶ ἐλλόγιμος ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι’ οὗ ἐστὶν αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

²²⁷1. Klem. 46.8–9: εἶπεν γάρ· Οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκεῖνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη, ἢ ἓνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἓνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι. 9. τὸ σχίσμα ὑμῶν πολλοὺς διέστρεψεν, πολλοὺς εἰς ἀθυμίαν ἔβαλεν, πολλοὺς εἰς δισταγμόν, τοὺς πάντας ἡμᾶς εἰς λύπην· καὶ ἐπίμονος ὑμῶν ἐστὶν ἡ στάσις.

²²⁸1. Klem. 59.3b: τὸν πληθύνοντα ἔθνη ἐπὶ γῆς καὶ ἐκ πάντων ἐκλεξάμενον τοὺς ἀγαπῶντάς σε διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἡγαπημένου παιδὸς σου, δι’ οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας·

valinnan syy vai seuraus.²²⁹ Rakkaus ja Jumalan valinta kuuluvat selkeästi yhteen, sillä ”rakkaus liittää meidät Jumalaan”,²³⁰ ja samoin ”rakkaudessa kaikki Jumalan valitut ovat saavuttaneet täydellisyyden.”²³¹ Vaikka Kleemens ei missään mainitse, että Jumala lahjoittaisi tämän rakkauden ihmiselle, rakkauden lahjaluonnetta tukee (tosin vaatimattomasti) se, että hän selkeästi rinnastaa sen useisiin hyviin ominaisuuksiin,²³² joita hän toivoo Jumalan lahjoittavan ”jokaiselle, joka huutaa avuksi hänen suurenmoista ja pyhää nimeänsä”.²³³

Mikä siis lopulta on Kleemensin käsitys ihmisen ratkaisuvallasta? Hän ilmeisesti katsoo, että Kristukseen uskovat ovat suostuneet Jumalan kutsuun, joka on tullut julistuksen kautta. Tämän suostumuksen perusteella he ovat saaneet kääntymyksen armon. Tähän suostumukseen liittyy usko joko edellytyksenä tai seurauksena. Ei kuitenkaan vaikuta siltä, että he olisivat itse vapaasti päättäneet suostua kääntymykseen, vaan että Jumala on vahvistanut heitä omalla kaikkivaltiaalla päätöksellään, jotta he voisivat suostua. Kutsutuille myös annetaan hengellisiä lahjoja, kuten usko. Vaikuttaa siis siltä, että myöhemmän teologisen kielenkäytön mukaisesti hänen väitteidensä edellyttämä soteriologia on monergistista. Kuinka tätä sitten verrattaisiin stoalaiseen ajatteluun? Kuten stoalaiset, Kleemens pitää ihmisiä ainakin osittain deterministisinä olentoina. Eettisen ideaalin saavuttamiseen tarvitaan jumalallista vaikutusta. Stoalaiset kuitenkin käsittivät tämän jumalallisen vaikutuksen olevan jokaisessa ihmisessä jo lähtökohtaisesti läsnä. Kleemens taas pitää suurinta osaa ihmisistä täysin osattomina Jumalan armosta, vaikka Kristuksen veri kyllä tuottaa koko maailmalle kääntymyksen armon. Ilman Jumalan erillistä päätöstä ei nimittäin kukaan kykene suostumaan kääntymykseen ja siten pakenemaan vääjäämätöntä tuhoaan. Kleemensin järjestelmä lienee siis tältä osin avoin samantyyppiselle kritiikille kuin stoalainen ajattelu: Jos ihminen voi pelastua vain Jumalan päätöksestä, mikä sitten on ihmisen vastuu? On kuviteltavissa, että Kleemens

²²⁹ Kleemens käyttää tässä preesensin partisiippiä *τοὺς ἀγαπῶντάς*, joka ei sisällä tarkkaa tietoa toiminnan ajankohdasta. Tässä se kuvaa enemmänkin viitattujen henkilöiden tavanomaista tai luonteenomaista toimintatapaa.

²³⁰ 1. Klem. 49.5a:

²³¹ 1. Klem. 49.5c: *ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ* Ei ole aivan selvää, korostaako Kleemens tässä rakkauden roolia täydellistymisen instrumenttina vai täydellistymisen kontekstina. Edellinen vaikuttaa todennäköisemmältä, sillä Kleemens jatkaa: *δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστόν ἐστιν τῷ θεῷ*. (1. Klem. 49.5b)

²³² 1. Klem. 62.2a: *περὶ γὰρ πίστεως καὶ μετανοίας καὶ γνησίας ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας καὶ σωφροσύνης καὶ ὑπομονῆς πάντα τόπον ἐψηλαφήσαμεν*

²³³ 1. Klem. 64.1c: *δὴ πάσῃ ψυχῇ ἐπικεκλημένη τὸ μεγαλοπρεπὲς καὶ ἅγιον ὄνομα αὐτοῦ πίστιν, φόβον, εἰρήνην, ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν, ἐγκράτειαν ἀγνείαν, σωφροσύνην*

vastaisi tähän kritiikkiin samantyyppisellä argumentaatiolla kuin stoalaiset: Kunkin tulee tehdä omat ratkaisunsa siinä epistemologisessa kontekstissa, jossa on. Jumalan tutkimattomat päätökset ovat ihmisen ulottumattomissa, mutta joka suostuu kääntymään hänen puoleensa, saa armon.

Stoalaisille ominainen ajatus kohtalon muuttumattomuudesta ja mahdollisuudesta sen ennustamiseen johtaa kysymään, näkyykö myös Kleemensin kirjeessä mahdollisuutta ennustaa tulevaa. Kleemensin kirje on eskatologisia viittauksia lukuun ottamatta kovin vähäsanainen tulevaisuuden suhteen. Näiden ulkopuolella kenties selkeimmin tulevaisuuden tuntemiseen liittyvät lauseet koskevat Jumalan aikaansaamia ihmeitä, joista mainitaan erityisesti Aaronin sauva, johon kasvoi Mooseksen ennustuksen mukaisesti lehtiä ja jopa hedelmiä. (1. Klem. 43) Selkein tulevaisuuden tietämiseen liittyvä osio löytyy seuraavasta luvusta, jossa todetaan näin: ”Myös meidän apostolimme olivat meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen kautta selvillä siitä, että piispan virasta tulisi riitaa. Tästä syystä he saatuaan ennakolta täydellisen tiedon asiasta asettivat virkaan [...]”²³⁴ Mitä tämä tarkoittaa? Joko Kristus oli kertonut tämän asian apostoleille maanpäällisen toimintansa aikana, tai he saivat yliluonnollista ilmoitusta taivaaseen astuneelta Kristukselta. Tämä tieto vaikuttaa olleen erityistä tietoa tulevista riidoista, sillä Kleemens kirjoittaa ”täydellisestä tiedosta”. Tämä tekstikatkkelma siis osoittaa, että hänen mukaansa tulevaisuudesta voi olla tarkkaa tietoa. Tämä ei kuitenkaan välttämättä edellytä determinismia, eikä se siten myöskään ole leimallisesti stoalainen käsitys.

Stoalaisessa ajattelussa on Kleemensin kirjeen kanssa eräitä yhtymäkohtia: Jumalallisen järjen suunnittelemat luonnonlait ohjaavat luonnonilmiöitä sisältä käsin. Toisaalta on myös aiheita, joissa hänen ajattelustaan on vaikea saada selkoa: Ihminen on toki vastuussa Jumalalle ja hänen tulee suostua Jumalan tahtoon kuultuaan keerygman, mutta ilmeisesti hän voi saada kääntymyksen armon vain, jos Jumala sen lahjoittaa. Kleemens korostaa useaan otteeseen, että kristityt ovat Jumalan itsensä valitsemia, minkä takia lienee perusteltua katsoa, että ihmisen kohtalo on lopulta kokonaan Jumalan käsissä tässäkin asiassa. Kuten stoalainen teoria, myös Kleemensin ajattelu on tältä osin altis kritiikille, stoalaiset kun katsoivat hyveenkin olevan sellainen ominaisuus, jonka lähtökohtien saamiseen ihminen ei juuri voi vaikuttaa. Molemmissa järjestelmissä ihminen

²³⁴1. Klem. 44.1–2b: Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν [...]

joutuu tekemään ratkaisunsa omassa tiedollisessa kontekstissaan. Mitä tulee ennustamiseen, kumpikin järjestelmä hyväksyy, että tarkkaa tietoa tulevasta on olemassa. Stoalaiset johtivat tämän maailman determinismistä, kun taas Kleemensin ajattelussa tämä liittyy enemmänkin Jumalan kaikkیتietävyyteen, joka ei välttämättä edellytä determinismia.

4.4 Historian loppu: Maailman jälleensyntymä vai lopullinen tuomio?

Stoalaiseen deterministiseen maailmankuvaan kuuluu kiinteästi ajatus siitä, että maailma ja sen determinoitu historia on paras mahdollinen, mutta ei kuitenkaan ajallisesti ikuinen. Maailmanhistoria on heille prosessi, joka aina loputtuaan käynnistyy uudestaan. Heidän aikakäsityksensä on siis selkeästi syklinen.²³⁵

Varhaisimmista stoalaisista filosofeista ainakin Kleanthes ja Khrysippos ajattelivat, että kukin kosminen sykli päättyy aina *maailmanpalo*on (kr. *ekpyrosis*), jossa tuli valtaa koko maailman ja muuttaa kaiken muun tuleksi, jumalaksi.

Tämän jälkeen sykli alkaa alusta täysin samalla tavalla kuin aiemminkin siten, että historia ja siinä toimivat oliot ovat täysin identtisiä kuin edellisellä kerralla.

Syklien jatkumo ei koskaan pääty, vaan jatkuu *ad infinitum*.²³⁶ Ajatus ekpyrosiksesta ei kuitenkaan aina ole ollut kiistaton stoalaisten filosofien keskuudessa. Khrysippoksen jälkeen esimerkiksi Diogenes Babylonialainen ja Panaitios Rhodoslainen kiistivät maailman toistuvan tuhon ja jälleensyntymisen syklin ja pitäytyivät aristoteliseen käsitykseen maailman ikuisuudesta.²³⁷

Ajatus maailmansyklin päättymisestä maailmanpalo

on nojautuu stoalaisten käsitykseen siitä, millä tavalla aktiivinen prinssiippi esiintyi puhtaimmillaan: *pneuma*, jossa yhdistyivät eräiden stoalaisten mukaan neljästä elementistä kaksi aktiivista: tuli ja ilma.²³⁸ Ekpyrosiksen käsitettiin syntyvän, kun maailmaa immanentisti ohjaava *pneuma*, Jumala tai järki – stoalaiset pitivät niitä yhtenä ja samana asiana – laajeni ja sulki sisäänsä koko maailman, niin että kaikki yksittäiset oliot menettivät oman olemassaolonsa ja sulautuivat puhtaaseen järkeisaineeseen. Ekpyrosiksen aikana kosmos koostuu siis ainoastaan puhtaasta logoksesta, eikä kosmosruumis tietyssä mielessä ole tuolloin lainkaan olemassa.²³⁹ Varhaiset stoalaiset olivat keskenään erimielisiä siitä, voitiinko tätä kuvata

²³⁵Hahm 1977, 185.

²³⁶Salles 2009b, 118.

²³⁷Sedley 2003, 23; Sihvola 2004a, 19.

²³⁸White 2003, 135–136.

²³⁹White 2003, 137.

maailman kuolemana tai tuhoutumisena, kun kerran ihmisenkin kuolema määriteltiin sielun irtoamisena ruumiista.²⁴⁰

Ekpyrosiksen päätyttyä luova tuli synnyttää maailman uudelleen siten, että kukin yksittäinen olio on siellä jälleen toisinnettu identtisenä. Stoalaiset pohtivat jonkin verran sitä, minkälainen suhde näillä olioilla (ja maailmalla yleensäkin) on edellisessä maailmassa esiintyneisiin olentoihin.²⁴¹ Yleisesti hyväksyttyä oli ajatella, että ne eivät ole numeerisesti samoja kuin aiemmat, vaikka ovatkin ominaisuuksiltaan kaikin puolin identtisiä. Voidaan siis esimerkiksi ajatella, että jokaisessa uudessa maailmassa on oma Sokrateensa, ja näitä identtisiä Sokrateita on siis ollut yhtä paljon kuin maailmoja: äärettömästi.²⁴²

Kleemensin kirjeessä on paljon eskatologista materiaalia, joka liittyy yleiseen kristilliseen ajatteluun Kristuksen paluusta, ylösnousemuksesta, maailmanlopusta ja Jumalan tuomiosta. Aineiston runsauden takia on vaikeaa valita vain tämän tutkielman kannalta olennaisimmat osat. Eskatologinen ote on erityisesti läsnä luvuissa 23–27. Eskatologisen teeman tarkoituksena on ilmeisesti osoittaa katumuksen ja kääntymyksen kiireellisyys. Tätä tulkintaa vahvistaa erityisesti eskatologisen jakson alun jae, jossa Kleemens lainaa Malakian kirjaa (Mal. 3:1): ”Todellakin nopeasti ja äkkiarvaamatta käy täytäntöön hänen päätöksensä, niin kuin myös Raamattu todistaa: *Pian hän tulee eikä aikaile, ja äkkiä on tuleva temppeliinsä Herra, jota te odotatte.*”²⁴³ Hän odottaa yhtäkkistä ja yllättävää eskatologista tapahtumaa, joka kulminoituu siihen, että ”Herra”, Kristus saapuu: Kirjeen luvussa 50 mainitaan, kuinka ”Kristuksen valtakunta ilmestyy”, mihin hän liittyy myös kuolleiden ylösnousemuksen.²⁴⁴

Kleemens siis toteaa, että Kristuksen paluusta seuraa ylösnousemus (kr. *anastasis*). 90-luvun tekstien äärellä herää kysymys siitä, millä tavalla hän tosiasiaassa käsittää ylösnousemuksen? Ylösnousemuskäsityksen avain on luvuissa 24–26, joissa hän esittää todisteita tulevan ylösnousemuksen todellisuudesta. On selvää, että ylösnousemuksessa on kyse nimenomaan kuolleiden

²⁴⁰Salles 2009b, 118–119. Khrysippoksen ja Kleantheen välisestä erimielisyydestä tässä aiheessa ks. Salles 2009b kokonaisuudessaan.

²⁴¹White 2003, 142.

²⁴²Hahm 1977, 185.

²⁴³1. Klem. 23.5: ἐπ’ ἀληθείας ταχὺ καὶ ἐξαίφνης τελειωθήσεται τὸ βούλημα αὐτοῦ, συνεπιμαρτυρούσης καὶ τῆς γραφῆς, ὅτι ταχὺ ἦξει καὶ οὐ χρονιεῖ, καὶ ἐξαίφνης ἦξει ὁ κύριος εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ, καὶ ὁ ἅγιος, ὃν ὑμεῖς προσδοκᾶτε.

²⁴⁴1. Klem. 50.3: αἱ γενεαὶ πᾶσαι ἀπὸ Ἀδὰμ ἕως τῆςδε τῆς ἡμέρας παρήλθον, ἀλλ’ οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν ἔχουσιν χώρον εὐσεβῶν, οἱ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ.

ylösnousemuksesta,²⁴⁵ joka muuttaa ihmistä jollakin tavalla. Esimerkiksi jakeessa 24.5 Kleemens vertaa kuolleiden ylösnousemusta siemeneen, joka kylvetään ”kuivina ja elottomina”, mutta joka Jumalan vaikutuksesta ”nousee tuosta häviämistilasta” ja tuottaa satoa.²⁴⁶ Hän antaa ymmärtää, että ylösnousemus on ruumiillinen, sillä hän lainaa tässä yhteydessä Jobin kirjaa täysin varauksetta: ”Ja Job taas sanoo: *Sinä herätät minun lihani, tämän joka on kaiken tämän kärsinyt.*”²⁴⁷ Kleemens siis katsoo, että kun Kristus saapuu takaisin kunniassaan, Jumala toteuttaa ruumiillisen ylösnousemuksen siten, että ylösnousemuksen jälkeinen elämä on jollakin tavalla ylevämpää kuin kuolemaa edeltävä.²⁴⁸

Kun kerran Kleemens ajattelee, että Jumala herättää kuolleita, on kysyttävä, ketkä hänen mukaansa sitten nousevat kuolleista? Luvun 26 alussa hän kertoo, että Jumala herättää ne, ”jotka ovat hurskaasti häntä palvelleet oikeassa uskon vakaumuksessa”²⁴⁹. Samalla tavalla luvussa 50 hän toteaa, että edesmenneet rakkaudessa täydelliseksi tulleet tulevat näkyviin, kun Kristuksen valtakunta ilmestyy.²⁵⁰ Kleemens ei kuitenkaan kirjeessään missään mainitse jumalattomien ylösnousemusta eikä minkäänlaista ikuista kärsimyksen rangaistusta. Tämä herättää kysymyksen: Ajatteleeko Kleemens mahdollisesti, että jumalattomien eskatologinen tuomio onkin jonkinlainen annihilaatio? Vaikka tämä lienee mahdollista, Kleemensin käsityksen rekonstruoiminen on erityisen haastavaa juuri eksplisiittisten mainintojen puutteen takia.

Jumalattomien tuhosta kertovia kohtia on useita. Kleemens lainaa luvussa 53 kertomusta siitä, kuinka Mooses rukoili, ettei Jumala hävittäisi (kr. *exolothreuô*) Israelin kapinoivaa kansaa (1. Klem. 53.3–4). Samoin luvussa 57 (1.

²⁴⁵1. Klem. 24.1: Κατανοήσωμεν, ἀγαπητοί, πῶς ὁ δεσπότης ἐπιδείκνυται διηνεκῶς ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἀνάστασιν ἔσεσθαι, ἥς τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας.

²⁴⁶1. Klem. 24.5: ἐξῆλθεν ὁ σπείρων καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν ἕκαστον τῶν σπερμάτων, ἅτινα πεσόντα εἰς τὴν γῆν ξηρὰ καὶ γυμνὰ διαλύεται· εἴτ’ ἐκ τῆς διαλύσεως ἡ μεγαλειότης τῆς προνοίας τοῦ δεσπότη τοῦ ἀνίστησιν αὐτά, καὶ ἐκ τοῦ ἐνὸς πλείονα αὖξει καὶ ἐκφέρει καρπὸν.

²⁴⁷1. Klem. 26.3: καὶ πάλιν Ἰὼβ λέγει· Καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου ταύτην τὴν ἀπαντλήσασαν ταῦτα πάντα.

²⁴⁸Vrt. Engberg-Pedersen (2010, 30–31) katsoo Paavalin kirjoittavan ihmisen *pneumaattisesta* ylösnousemusruumiista erityisesti 1. Kor. 15:35–49 yhteydessä *stoalaisesta* maailmankuvasta käsin. Paavalilaisen tradition reseption tutkiminen Kleemensin kirjeessä voisi valaista myös Kleemensin käsitystä ylösnousemuksesta, pitää Engberg-Pedersenin tulkinta paikkansa tai ei.

²⁴⁹1. Klem. 26.1: Μέγα καὶ θαυμαστὸν οὖν νομίζομεν εἶναι, εἰ ὁδημιουργὸς τῶν ἀπάντων ἀνάστασιν ποιήσεται τῶν ὁσίων αὐτῶ δουλευσάντων ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς, ὅπου καὶ δι’ ὀρνέου δείκνυσιν ἡμῖν τὸ μεγαλεῖον τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ;

²⁵⁰1. Klem. 50.3–4: αἱ γενεαὶ πᾶσαι ἀπὸ Ἀδὰμ ἕως τῆςδε τῆς ἡμέρας παρῆλθον, ἀλλ’ οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν ἔχουσιν χώρον εὐσεβῶν, οἱ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ. γέγραπται γάρ· Εἰσέλθετε εἰς τὰ ταμεῖα μικρὸν ὅσον ὅσον, ἕως οὗ παρέλθῃ ἡ ὀργὴ καὶ ὁ θυμὸς μου, καὶ μνησθήσομαι ἡμέρας ἀγαθῆς, καὶ ἀναστήσω ὑμᾶς ἐκ τῶν θηκῶν ὑμῶν.

Klem. 57.3–7) Kleemens lainaa Sananlaskujen kirjan ensimmäistä lukua (Sananl. 1:23–33), jossa Viisaus uhkaa tottelemattomia tuholla. Lisäksi luvussa 39 (1. Klem. 39.3–9) Kleemens lainaa Jobin kirjaa (Job. 4:16–18; 15:15; 4:19–5:5) korostaakseen ”maasta syntyneen” katoavaisuutta Jumalan edessä. Ja vielä luvussa 51 (1. Klem. 51.3–5) Kleemens varoittaa sydämensä paaduttaneita uhkaavasta tuhosta mainiten Egyptin faraon ja eräiden Moosesta vastaan kapinoineiden tuhon. Kaikissa näissä lainauksissa kuitenkin puhutaan nimenomaan ajallisesta tuhosta ja kuolemasta, eikä kirjeen lainauksia ympäröivä konteksti anna riittävää tukea eskatologiselle tulkinnalle.

Kirjeestä löytyy eräs Kristuksen sanojen lainaus, joka sivuaa (joskin heikosti) jumalattomien eskatologista tuomiota: ”[...] Muistakaa Herramme Jeesuksen sanoja. Hänhän on sanonut: *Voi sitä ihmistä! Parempi olisi hänelle, ettei hän olisi syntynyt[, kuin että hän saa yhden valituistani lankeamaan]. Hänen olisi parempi, että myllynkivi pantaisiin hänen kaulaansa ja hänet heitettäisiin mereen, kuin että hän viettelee yhden valituistani.*”²⁵¹ Mikä voisi olla pahempaa kuin syntymättömyys tai mereen hukkuminen? Lainausta antaa väläyksen siitä mahdollisuudesta, että Kleemens pitää viettelijän tuomiota jopa pahempana kuin olemattomuutta. Edelleen täytyy kuitenkin todeta, että aineisto ei tarjoa tämän selkeämpiä vihjeitä Kleemensin ajattelusta, eikä vahvoja johtopäätöksiä voi siis tehdä.

Kleemensin hiljaisuus jumalattomien eskatologisen aseman suhteen ei tämän tutkielman onneksi ulotu vanhurskaisuuteen. Heidän osastaan Kristuksen valtakunnassa Kleemens kertoo kirjeessään useaan otteeseen, ja näistä maininnoista suurinta osaa on jo käsitelty yllä. Kuten lyhyesti mainittiin, Kleemens katsoo ylösnousemuksen sisältävän jonkinlaisen muutoksen. Luvussa 3.5 lainattiin jo Kleemensin kirjeen lukua 35, jossa hän luettelee eräitä yliluonnollisia lahjoja, joista uskovat tulevat osallisiksi (1. Klem. 35.2). Luettelon ensimmäinen käsitepari on ”elämä kuolemattomuudessa”(kr. *zôê en athanasia*), joka on tässä ymmärrettävä eskatologisena eikä ajallisena lahjana jo siitä syystä, että viimeinenkin apostoli oli todennäköisesti kuollut kirjeen kirjoitusajankohtaan

²⁵¹1. Klem. 46.7b–8: *μνήσθητε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. εἶπεν γάρ· Οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκεῖνῳ· καλὸν ἢν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἢν αὐτῷ περιτεθῇαι μύλον καὶ καταποντισθῇαι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι.* Koskenniemi (1989) jättää kääntämättä lauseen *ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι* ilmeisesti huolimattomuusvirheen takia. Ainakaan Fischer (1986, 82) ei tässä luettele vaihtoehtoisia lukutapoja, eikä myöskään Hagnerin (1973, 152–164) tätä synoptista lainausta käsittelevä laaja alaluku mainitse tämän lauseen olevan tekstikriittisesti epävarma. Siksi tarjoan hakasulkeissa oman käännökseni.

mennessä. Näitä, jos keitä, Kleemens varmasti pitää pelastuksesta osallisina. Käsitystä ylösnousevien kristittyjen uuden elämän ikuisuudesta Kleemensin ajattelussa vahvistaa maininta edesmenneiden uskon esikuvien kunnian ikuisuudesta: ”Mutta ne jotka vakaumuksensa pysyivät, perivät kirkkauden ja kunnian, heidät korotettiin ja Jumala on kirjoittanut muistiin heidän nimensä iankaikkisesta iankaikkiseen. Aamen.”²⁵² Vaikuttaa siltä, että Kleemens tarkoittaa vakaumuksessa pysymisen jatkuneen kuolemaan saakka, jolloin nämä esikuvat saivat hänen mainitsemansa kunnian. Tämä aiheuttaa mielenkiintoisen jännitteen Kleemensin eskatologian kokonaiskuvaan: Jos ylösnousemus tapahtuu vasta Kristuksen palatessa, mikä on sitten tämä kirkkaus ja kunnia, joka on jo peritty? Tämäkin kysymys jää avoimeksi, sillä Kleemens ei avaa asiaa sen enempää.²⁵³

Koska stoalaisen kosmologisen järjestelmän sydämessä oli ajatus maailmanhistorian syklisyydestä, lienee paikallaan myös pohtia Kleemensin käsitystä maailmanhistorian luonteesta. Olennainen kysymys on tietysti se, onko historia Kleemensin ajattelussa lähtökohtaisesti syklinen vai lineaarinen ilmiö. Vaikka juutalais-kristillisessä ajattelussa ajankäsitystä on lähtökohtaisesti pidetty lineaarisena, Kleemens käyttää kirjeessään eräitä aikaa – ja ylösnousemukseen – liittyviä syklisiä esimerkkejä, jotka herättävät kysymyksen siitä, onko Kleemensin aikakäsitys todella lineaarinen. Näistä kaksi selkeintä ovat luvuissa 24 ja 25.

Ensimmäinen käyttää hyväkseen syklisiä luonnonilmiöitä:

Huomattaamme, rakkaat veljet, ajallaan tapahtuva ylösnousemus. Päivä ja yö ovat meille osoituksena ylösnousemuksesta: yö käy levolle, päivä nousee; päivä poistuu, yö tulee sijaan. Ottakaamme esimerkiksi hedelmät: Kuinka ja mihin tapaan kylvö tapahtuu? Kylväjä lähtee liikkeelle ja sirottelee maahan joka siemenen. Kuivina ja elottomina ne putoavat maahan ja häviävät. Mutta sitten Valtiaan suurenmoinen huolenpito saattaa ne nousemaan tuosta häviämistilasta, vieläpä saaden yhdestä syntymään useampia ja tuottamaan satoa.²⁵⁴

²⁵²1. Klem. 45.8: οἱ δὲ ὑπομένοντες ἐν πεποιθήσει δόξαν καὶ τιμὴν ἐκκληρονόμησαν, ἐπήρθησάν τε καὶ ἔγγραφοι ἐγένοντο ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐν τῷ μνημοσύνῳ αὐτοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

²⁵³Eräs tapa purkaa jännite saattaisi olla se, että Kleemens ajattelisi kunnian olevan ainoastaan *coram deo*, jolloin ylösnousemuksen merkitys tämän kunnian ilmaantumisenä *coram mundi* korostuu. Toinen tapa saattaisi olla se, että Kleemensillä esiintyisi jonkinlainen erottelu ruumiin ja sielun välillä siten, että ruumiin kuollessa sielu jää eloon ja pääsee kokemaan tätä kunniaa. Vaikka lähdeaineiston niukkasanaisuus asettaa tietyt rajoitteet tulkinnalle, yritykset harmonisoida Kleemensin väitteitä kuolemasta ja ylösnousemuksesta ovat mielekkäitä siitä syystä, että Kleemenskin varsin todennäköisesti muodosti jonkinlaisen systemaattisen kokonaiskuvan niistä uskonlauseista, jotka hän kristittyinä hyväksyi, olivat ne sitten peräisin apostolisesta traditiosta tai pyhistä kirjoituksista.

²⁵⁴1. Klem. 24.2–5: Ἰδωμεν, ἀγαπητοί, τὴν κατὰ καιρὸν γινομένην ἀνάστασιν. ἡμέρα καὶ νύξ ἀνάστασιν ἡμῖν δηλοῦσιν· κοιμᾶται ἡ νύξ, ἀνίσταται ἡ ἡμέρα· ἡ ἡμέρα ἀπεισιν, νύξ ἐπέρχεται. λάβωμεν τοὺς καρπούς· ὁ σπόρος πῶς καὶ τίνα τρόπον γίνεται· ἐξῆλθεν ὁ σπείρων καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν ἕκαστον τῶν σπερμάτων, ἅτινα πεσόντα εἰς τὴν γῆν ξηρὰ καὶ γυμνὰ διαλύεται· εἴτ' ἐκ τῆς διαλύσεως ἡ μεγαλειότης τῆς προνοίας τοῦ δεσπότου ἀνίστησιν αὐτά, καὶ ἐκ τοῦ ἐνὸς πλείονα αὖξει

Vaikka itse esimerkit ovat ajan suhteen syklisiä, Kleemensin intentio ei vaikuta olevan tämän syklisyyden korostaminen. Keskeinen ajatus vaikuttaa olevan se, että myös luonnossa on eräänlaisia ”pieniä ylösnousemuksia” – yön pimeyden sijaan nousee päivä, ja kuolleista siemenistä versoo uutta elämää. Hän nimittäin puhuu ylösnousemuksesta systemaattisesti yksikössä. Samalla tavalla Kleemens käyttää antiikissa yleisesti tunnettua myyttiä foiniks-linnusta (tai feeniks-linnusta), joka elää 500 vuotta ja kuoltuaan syntyy uudelleen.

Ymmärrettävistä syistä stoalaiset sovelsivat tämän myytin *ekpyrosikseen*.

Kleemens kuitenkin selittää heti kerrottuaan myytin:

Pidämmekö näin ollen suurena ja ihmeteltävänä asiana, jos kaiken Luoja panee toimeen niiden ylösnousemuksen, jotka ovat hurskaasti häntä palvelleet oikean uskon vakaumuksessa, kun hän linnunkin kautta osoittaa meille sitä koskevan suurenmoisen lupauksen?²⁵⁵

Kleemens selvästi pitää tätäkin syklisellä painolastilla varustettua kertomusta vain osoituksena tulevasta, kertakaikkisesta ylösnousemuksesta. On kaiken kaikkiaan selvää, että hän hylkää stoalaisen käsityksen toistuvasta maailmanhistoriasta. Hänen mukaansa historia päättyy lopulta siihen, että Kristus palaa taivaasta ja herättää hurskaat kuolleista. Tämä on maailman loppu sellaisena, kuin sen tunnemme. Tätä seuraa hurskasten kuolematon elämä, mutta jumalattomien kohtaloa ei Kleemensin kirjeessä mainita.

4.5 Teologia

Stoalaisuuteen vihkiytymätön saattaa yllättyä siitä, että teologia ei stoalaisessa järjestelmässä oikeastaan ole filosofisen koulutuksen jokin rajattu osio, vaan se on osa laajempaa kokonaisuutta: se liittyy kiinteästi kosmologiaan ja fysiikkaan. Toisin kuin esimerkiksi fysiikka sen spesifisessä merkityksessä, teologian tehtävä on selittää maailman koherenttia olemusta yksityiskohtaiseen fyysisten ilmiöiden selittämiseen puuttumatta. Filosofisen koulutuksen kruunaavissa teologian opinnoissa stoalaiset keskittyivät tutkimaan erityisesti maailman teleologiaa ja kaitselmusta. Teologia oli siis käytännössä tarkoitettu vain korkeasti koulutetuille filosofeille, tai kenties pelkästään viisaille. Toisaalta stoalainen filosofia ei ole stoalaista, ellei siinä käsitellä myös hyveellistä elämää, ja teologian kohdalla kyse oli luonnollisesti ihmisen oikeasta suhteesta jumaluuteen tai jumaluuksiin. Tätä

καὶ ἐκφέρει καρπὸν.

²⁵⁵1. Klem. 26.1: Μέγα καὶ θαυμαστὸν οὖν νομίζομεν εἶναι, εἰ ὁ δημιουργὸς τῶν ἀπάντων ἀνάστασιν ποιήσεται τῶν ὁσίων αὐτῶ δουλευσάντων ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς, ὅπου καὶ δι’ ὀρνέου δείκνυσιν ἡμῖν τὸ μεγαλεῖον τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ;

hyvettä kutsuttiin hurskaudeksi (kr. *eusebeia*), jonka vastainen pahe oli jumalattomuus (kr. *asebeia*). Stoalaiseen ajatukseen maailmaa hallitsevasta jumalallisesta voimasta liittyy läheisesti myös mahdollisuus ennustamiseen. Tästä syystä monet stoalaiset filosofit käsitelivät teoksissaan myös oraakkeliin ja ennusmerkkien suhdetta jumaluuteen. Kaiken kaikkiaan stoalaiset filosofit ja muut heidän ajatuksiaan kommentoineet ymmärsivät, että koko stoalainen järjestelmä lepää pohjimmiltaan juuri teologiansa varassa. Teologialla oli siis stoalaisessa filosofiassa monipuolinen asema, minkä takia se saattoi ajoittain näyttäytyä jopa sekavana.²⁵⁶

Mitä stoalaiset sitten lopulta ajattelivat jumaluudesta? Monien heitä edeltävien antiikin ajattelijoiden tavoin myös stoalaiset käsitelivät Jumalan olemassaoloa filosofisesti. Keimpe Algra toteaa heidän luoneen edeltävien ajattelijoiden työn pohjalta oman synteesinsä, jossa aiemmat teologiset virtaukset asettuivat erilaisiksi näkökulmiksi jumaluuden tarkastelussa. Niinpä stoalaisessa teologiassa esiintyy piirteitä kolmesta erilaisesta projektista: kosmologisesta, teologisesta ja psykologisesta. Kosmologisessa projektissa pyritään todistamaan Jumalan olemassaolo, teologisessa pyritään tutkimaan jumaluutta käsitteellisen analyysin kautta ja psykologisessa pyritään tutkimaan ihmisen myötäsyttyisiä käsityksiä Jumalasta.²⁵⁷

Edellä mainittu johtaa siihen, että stoalaisten käsitys jumaluudesta vaikuttaa ensi silmäyksellä lähinnä erikoiselta sekoitukselta panteismia, monoteismia ja polyteismia.²⁵⁸ Yhtäältä stoalaiset mielellään puhuivat yhdestä jumaluudesta, joka on elävä ja täysin järjellinen (siis myös täysin onnellinen), mitä nykyään kuvailtaisiin monoteismiksi. Toisaalta he myös mielellään totesivat, että tämä jumaluus tunnetaan monin eri tavoin ja monin eri nimin sen kunkin yksittäisen piirteen mukaisesti, mitä taas luonnehdittaisiin polyteismiksi.²⁵⁹ Kleemensin kirjeen kannalta on kuitenkin olennaisempaa pohtia, minkälaista juuri Rooman stoalainen teologia oli. Runar Thorsteinsson kertoo, että stoalainen teologia lähenei monoteismia roomalaisella ajalla alkaen Marcus Maniliuksesta ensimmäisen vuosisadan alkupuolella, kehittyen edelleen Senecan ja Musonius Rufuksen ”isä-

²⁵⁶ Algra 2003, 155.

²⁵⁷ Algra 2003, 157. On kieltämättä terminologisesti hieman hämäävä puhua teologisesta projektista osana teologiaa. Osoitettavampi olisi kai puhua käsitteellisyysprojektista.

²⁵⁸ Algra 2003, 165. Englanninkielinen kirjallisuus käyttää tässä järjestelmällisesti sanaa *theism*, joka ainakin TRE:n mukaan vastaa lähinnä myöhempää ateismin vastaista filosofista suuntausta. Kontekstin perusteella tutkijat tarkoittanevat TRE:n terminologian mukaisesti termiä *monoteismi*, joksi siis jatkossa käännetään englanninkielisen termin *theism*.

²⁵⁹ Algra 2003, 166.

jumalan” kautta Epiktetoksen käsitykseksi jumaluudesta kaikkietävänä, persoonallisena ja jopa aktiivisena oliona.²⁶⁰ Myös keisari Marcus Aurelius vetosi Jumalan monoteistisiin ominaisuuksiin etiikan pohjana. Toisaalta hän myös kutsui tätä jumaluutta ”universaaliksi luonnoksi”.²⁶¹ Siitä huolimatta, että stoalaisen ajattelun käsitys jumaluuden persoonallisuudesta ja aktiivisuudesta vaihtelee, monissa stoalaisilta teologeilta säilyneissä rukous- ja ylistysteksteissä jumaluutta puhutellaan ikään kuin persoonallisena olentona. Esimerkiksi Kleantheelta on säilynyt hymni Zeukselle, jossa jumaluuden puhuttelu vaihtelee persoonallisesta olennosta maailman läpäisevään voimaan.²⁶²

Koska teologia on niin olennainen osa stoalaista filosofiaa, tulee myös Kleemensin teologiaa tutkailla. Lienee perusteltua aloittaa sillä, mitä Kleemens yleisesti ottaen Jumalasta ajattelee. Tämän jälkeen voidaan edetä kristillisen teologian omintakeisempiin opinkohtiin: kristologiaan ja triniteettioppiin. Kleemensin teologian selvittämiseksi aivan ensimmäinen kysymys koskee sitä, minkälaisia jumalaväitteitä hän esittää. Koska Kleemens käyttää Jumalaan viittaavia sanoja *theos* (jumala), *kyrios* (herra, valtiasta) ja *despotês* (herra, orjan omistaja) erittäin usein, kunkin maininnan dokumentointi tuskin olisi hyödyllistä. Sen sijaan lienee kannattavampaa keskittyä selkeisiin jumalaväitteisiin. On selvää, että Kleemensin teologia on monoteististä, sillä hän luonnehtii Jumalaa 'Totiseksi' ja 'Ainoaksi'.²⁶³ Useaan otteeseen hän luonnehtii Jumalaa kaikkivaltiaaksi (kr. *pantokratôr*).²⁶⁴ Jumalalle on Kleemensin mukaan kaikki mahdollista, paitsi valehteleminen.²⁶⁵ Jumalan valehtelemisen mahdottomuus ilmeisesti liittyy siihen, että Jumala on luonut kaiken sanallaan (kr. *logos*) ja voi myös kaiken sanallaan tuhota.²⁶⁶ Tämä johtaa käsitykseen siitä, että Jumala ei voi olla millään tavalla ristiriidassa itsensä kanssa, kun hänen sanansa kerran *luo* todellisuutta. Myös tämän takia maailma tulee nähdä rationaalisena järjestelmänä, jota ohjaa

²⁶⁰Thorsteinsson 2010a, 17–18.

²⁶¹Thorsteinsson 2010a, 19.

²⁶²Huttunen 2011, 83–89. Teoksesta löytyy ilahduttavasti myös käännös Kleantheen Zeus-hymnistä. Tekstin voinee myös ymmärtää didaktiseksi apuvälineeksi, jolloin sitä ei välttämättä olisi tarkoitettu jumalallisiin voimiin vaikuttamiseksi. Stoalaiset kuitenkin käsittivät jumaluuden järjelliseksi olennoksi, joten tämän olennon puhuttelulla täytynee olla myös uskonnollinen ulottuvuus.

²⁶³1. Klem. 43.6b: εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου· ὃ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Eräät käsikirjoitukset lisäävät sanan *μόνου* jälkeen vielä sanan *θεοῦ* tai *κυρίου*, joiden merkityksen Fischerin (1986, 80) lukutapa joka tapauksessa edellyttää.

²⁶⁴1. Klem. praescr.; 3.3; 32.4; 56.6; 62.2.

²⁶⁵1. Klem. 27.2b: οὐδὲν γὰρ ἀδύνατον παρὰ τῷ θεῷ εἰ μὴ τὸ ψεύσασθαι.

²⁶⁶1. Klem. 27.4: ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα, καὶ ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταστρέψαι.

eräänlainen logos-prinsiippi. Tässä mielessä Kleemens lähestyy stoalaista näkökulmaa maailman olemuksesta, vaikka Kleemens ei liitäkään tätä *logosta* suoraan Jumalan olemukseen, toisin kuin esimerkiksi johanneslaisessa traditiossa.²⁶⁷ Toisaalta Kleemensin jumalakuva eroaa stoalaisesta hyvin paljon: Kleemensin Jumala *vihaa*: ”Meidän ylistyksemme perustukoon Jumalaan älköönkä lähtekö meistä itsestämme; Jumala näet vihaa niitä, jotka itse itseänsä ylistävät.”²⁶⁸ Samoin luvussa 39 Kleemens lainaa Jesajan ja Hesekeelin kirjoja estoitta: ”On näet kirjoitettu: *Menkää kammioihinne aivan hetkiseksi, kunnes minun vihani puuska on ohitse mennyt; minä muistan hyvän päivän ja nostan teidät ylös haudoistanne.*”²⁶⁹ Tätä eroa ei voi painottaa liikaa. Stoalaisten kosmisen optimismin kannalta kukaan ihminen maailmassa ei ole sillä tavalla paha, että häntä kuuluisi vihata, sillä ihmisen eettinen huonouskin on vain jumalallisen pneuman vähäisyyttä, joka kuuluu jumalallisen luonnon optimaaliseen suunnitelmaan.

Palataksemme hetkeksi Kleemensin logos-käsityksen äärelle, voidaan lyhyesti todeta, että hän käyttää termiä *logos* Jumalan yhteydessä muutenkin eri tavalla kuin stoalaiset. Se esiintyy kirjeessä kaikkiaan 16 kertaa.

Perusmerkityksensä mukaisesti se tarkoittaa puhetta tai sanaa, mikä merkitys sillä onkin eräissä Kleemensin kirjeen kohdissa (1. Klem. 21.4; 30.3). Viittauksena pyhien kirjoitusten arvovaltaiseen sanomaan se esiintyy kaikkiaan viisi kertaa joko ”Jumalan sanana” (1. Klem. 18.4; 35.8; 42.3) tai ”pyhänä sanana” (1. Klem. 13.3; 56.3).²⁷⁰ Tämä kertoo Kleemensin suhtautumisesta pyhiin kirjoituksiin sen, että hän pitää niitä ehdottomasti ilmoituksena, jolla on jumalallinen alkuperä ja auktoriteetti,²⁷¹ kuten juutalais-kristillisessä ajattelussa on tavallista. Maailmassa vallitsevasta logoksesta on jo puhuttu tarkemmin determinismistä ja kohtaloa käsittelevässä luvussa (luku 3.3). Tässä yhteydessä voidaan toistaa, että Kleemens

²⁶⁷Vrt. Johanneksen evankeliumin aloittava logos-lause: ”Alussa oli Sana. Sana oli Jumalan luona ja Sana oli Jumala.” (Joh. 1:1)

²⁶⁸1. Klem. 30.6: ὁ ἔπαινος ἡμῶν ἔστω ἐν θεῷ καὶ μὴ ἐξ αὐτῶν· αὐτεπαινέτους γὰρ μισεῖ ὁ θεός.

²⁶⁹1. Klem. 50.4: γέγραπται γάρ· Εἰσελθετε εἰς τὰ ταμεῖα μικρὸν ὅσον ὅσον, ἕως οὗ παρέλθῃ ἡ ὀργὴ καὶ ὁ θυμὸς μου· καὶ μνησθήσομαι ἡμέρας ἀγαθῆς, καὶ ἀναστήσω ὑμᾶς ἐκ τῶν θηκῶν ὑμῶν.

²⁷⁰Esim. 1. Klem. 13.3: ταύτῃ τῇ ἐντολῇ καὶ τοῖς παραγγέλμασιν τούτοις στηρίζωμεν ἑαυτοὺς εἰς λόγους αὐτοῦ, ταπεινοφρονοῦντες· φησὶν γὰρ ὁ ἅγιος λόγος· [...] Tätä seuraa lainaus Jesajan kirjasta (Jes. 66:2). 1. Klem. 56.3a: οὕτως γὰρ φησὶν ὁ ἅγιος λόγος· [...] Tätä taas seuraa usean lainauksen ketju (Ps. 118:12; Sananl. 3:12; Ps. 141:5; Job. 5:17–26).

²⁷¹Esim. Hagner (1973, 31) katsoo, että Kleemens käyttää Vanhan testamentin katkelmia pitkälti samalla tavalla kuin Heprealaiskirjeen kirjoittaja. Argumentaatiossaan hän ei ollut lainkaan kiinnostunut pyhien kirjoitusten historiallisesta synnystä, vaan niiden Jumalallisesta alkuperästä. Useimmiten hän ei nimittäin vaivaudu mainitsemaan lainatun tekstin inhimillistä alkuperää.

katsoo stoalaisten tavoin järjellisten määräysten hallitsevan maailmaa ja sen prosesseja niiden sisältä käsin.

Sikäli Kleemensin jumalakuva vastaa stoalaisten omaa, kuin kyseessä on Jumalan asema maailman hallitsevana periaattina, sillä hän on Kleemensille ”kaikkinäkevä Jumala, henkien Valtias ja kaiken lihan Herra.”²⁷² Vaikka erinäisiä henkiä löytyykin, ne ovat kaikki Jumalalle yhtä lailla alamaisia kuin lihalliset olennot. Kuten Epiktetos,²⁷³ myös Kleemens katsoo Jumalan olevan kaikkialla läsnä ja tietävän kaiken: ”Minne siis kukaan voisi poistua tai minne karata häneltä, joka kaiken käsittää ja piiriinsä sulkee?”²⁷⁴ Lisäksi: ”Nähkäämme, kuinka lähellä hän on, ja ettei mitään mietteistä ja ajatuksista, joita meillä on, jää häneltä huomaamatta.”²⁷⁵ Toisin kuin stoalaiset, Kleemens tekee lähtökohtaisen eron Jumalan ja kaiken muun välillä. Hän nimittäin erottaa Jumalan jopa taivaasta, joka on tämän asuinsija. Tämä tulee ilmi seuraavasta Kleemensin Job-lainauksesta: ”Taivaskaan ei ole puhdas hänen silmissään[...]”²⁷⁶ Tätä itsenäisyyttä ja erillisyyttä korostaa myös Kleemensin käsitys Jumalan absoluuttisesta autarkeiasta eli itsessään riittävyydestä: ”Rakkaat veljet, kaiken Valtias ei ole minkään tarpeessa. Hän ei kerta kaikkiaan tarvitse mitään muuta kuin että hän saa tunnustuksen.”²⁷⁷ Stoalaiselle käsitykselle maailmasta Jumalan ruumiina ei löydy minkäänlaista vastakaikua Kleemensin kirjeessä. Kleemensille Jumala on siis transsendentaalinen eli näkyvästä maailmasta erillinen ja sen ylittävä.

Mutta uskooko Kleemens mahdollisesti jonkinlaisen pahan henkiolennon olemassaoloon? Hän kirjoittaa: ”Anokaamme siis, että meille annettaisiin anteeksi kaikki rikkomukset, joihin me Saatanan [kr. *antikeimenos*] kavaloiden juonien johdosta olemme hairahtuneet[...]”²⁷⁸ Kohdan tulkinta on hankalaa, eikä kyseessä välttämättä ole viittaus muun kristillisen ajattelun tuntemaan Saatanaan.²⁷⁹ On

²⁷² 1. Klem. 64.1a: Λοιπὸν ὁ παντεπόπτης θεὸς καὶ δεσπότης τῶν πνευμάτων καὶ κύριος πάσης σαρκός [...]

²⁷³ Thorsteinsson 2010a, 62.

²⁷⁴ 1. Klem. 28.4: ποῦ οὖν τις ἀπέλθῃ ἢ ποῦ ἀποδράσῃ ἀπὸ τοῦ τὰ πάντα ἐμπεριέχοντος;

²⁷⁵ 1. Klem. 21.3: δωμεν, πῶς ἐγγὺς ἐστίν, καὶ ὅτι οὐδὲν ἐλέλθῃεν αὐτὸν τῶν ἐννοιῶν ἡμῶν οὐδὲ τῶν διαλογισμῶν ὧν ποιούμεθα.

²⁷⁶ 1. Klem. 39.5a: οὐρανὸς δὲ οὐ καθαρὸς ἐνώπιον αὐτοῦ.

²⁷⁷ 1. Klem. 52.1: Ἀπροσδεής, ἀδελφοί, ὁ δεσπότης ὑπάρχει τῶν ἀπάντων· οὐδὲν οὐδενὸς χρήζει εἰ μὴ τὸ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ.

²⁷⁸ 1. Klem. 51.1a: Ὅσα οὖν παρεπέσαμεν καὶ ἐποιήσαμεν διὰ τινος παρεμπτώσεως τοῦ ἀντικειμένου, ἀξιῶσμεν ἀφεθῆναι ἡμῖν.

²⁷⁹ Koskenniemen (1975, 47) käännös on mielestäni sopiva, vaikka Kleemens käyttääkin hämää termiä ὁ ἀντικείμενος, joka kirjaimellisesti tarkoittaa vain ”vastustajaa”. Kleemens nimittäin käyttää tämän petoksen uhreiksi joutuneista monikon ensimmäistä persoonaa (παρεπέσαμεν, ἐποιήσαμεν, ἀξιῶσμεν) ja ”vastustajasta” yksikköä. Periaatteessa on toki mahdollista, että ”vastustajalla” tarkoitetaan vastustajia yleensä, mutta heti lainatun osion jälkeen Kleemens viittaa

huomattava, että Kleemens ei kirjeessään lainkaan käytä kreikankielisiä termejä *satanas* tai *diabolos*, jotka kuitenkin esiintyvät Uudessa testamentissa ja ennen kaikkea Septuagintassa. Kysymys Kleemensin paholaiskäsityksestä jää auki.

Kleemensin teologian tutkiminen edellyttää myös hänen kristologisen ja pneumatologisen ajattelunsa käsittelyä. Jo aiemmin luvussa 3.4 käsiteltiin Kristusta eettisen ideaalin näkökulmasta. Nyt huomio kiinnittyy siihen, miten Kristus liittyy Jumalaan. Kirjeen loppupuolen pitkässä rukousjaksossa Kleemens kirjoittaa: ”Sinä yksin olet Jumala ja Jeesus Kristus on sinun palvelijasi.”²⁸⁰ Kirjeen viimeisessä rukousjaksossa Kleemens vielä toteaa: ”Lopuksi: Kaikkinäkevä Jumala, kaiken lihan Herra, hän joka on valinnut Herran Jeesuksen Kristuksen ja meidät hänen kauttaan omaisuuskansakseen[...]”²⁸¹ Nämä kohdat antaisivat ymmärtää, että Kleemensillä on matala kristologia – kenties jonkinlainen adoptianistinen näkemys. On tosin huomattava, että Kleemens ei missään väitä Kristuksen olevan vain ihminen. Hän kyllä toteaa, että ”[Jaakobista] on Herra Jeesus lihan puolesta.”²⁸², mutta tämä herättää kysymyksen: mistä Kristus sitten on hengen puolesta? Kleemens nimittäin kutsuu Kristusta useaan otteeseen Herraksi (kr. *kyrios*).²⁸³ Samaa sanaa hän käyttää ajoittain Jumalasta.²⁸⁴ Hän jopa kutsuu Jeesusta ”Jumalan valtasuuruuden valtikaksi”²⁸⁵ ja viittaa Jumalaan hänen Isänään.²⁸⁶ Tämä kaikki edellyttää suhteellisen korkeaa kristologiaa.

Luvussa 36 Kleemens paljastaa paljon kristologisesta ajattelustaan. Sama katkelma on jo lainattu ylempänä, mutta kristologisen merkittävyytensä takia se on syytä lainata tähän uudelleen:

Tämä on se tie, rakkaani, jolla olemme löytäneet pelastuksemme, Jeesuksen Kristuksen, meidän lahjojemme ylipapin, tukemme ja auttajamme meidän heikkoudessamme. Hänen kauttaan me katselemme kuin kuvastimesta Jumalan puhtaita ja ylhäisiä kasvoja, hänen kauttaan meidän ymmärrystä vailla oleva ja pimentynyt ajatuksemme versoo ylös valoa kohti ja hänen kauttaan Valtias on tahtonut antaa meidän maistaa kuolematonta tietoa, hänen *joka ollen*

Korintin kapinan alkuunpanijoihin *monikossa*: καὶ ἐκεῖνοι δέ, οἵτινες ἀρχηγοὶ στάσεως καὶ διχοστασίας ἐγενήθησαν, οφέλουσιν τὸ κοινὸν τῆς ἐλπίδος σκοπεῖν. (1. Klem. 51.1b)

²⁸⁰ 1. Klem. 59.4c: σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου

²⁸¹ 1. Klem. 64.1a: Λοιπὸν ὁ παντεπόπτης θεὸς καὶ δεσπότης τῶν πνευμάτων καὶ κύριος πάσης σαρκός, ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι’ αὐτοῦ εἰς λαὸν περούσιον[...]

²⁸² 1. Klem. 32.3c: ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα.

²⁸³ Esim. 1. Klem. 13.1; 16.2.

²⁸⁴ Esim. 1. Klem. 33.7; 65.2.

²⁸⁵ 1. Klem. 16.2: τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός[...]

²⁸⁶ 1. Klem. 7.4: ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ γινώμεν, ὡς ἔστιν τίμιον τῷ πατρὶ αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑήνεγκεν.

*hänen kirkkautensa säteily on enkeleitä niin paljon korkeampi kuin hänen perimänsä nimi on jalompi kuin heidän.*²⁸⁷

Kleemensin kristologisessa muotoilussa on merkittäviä yhtymäkohtia juutalaiseen viisausteologiseen kirjallisuuteen.²⁸⁸ Mutta miten Kleemens itse tämän kristologisen katkelman ymmärtää? Kuten ylempänä havaittiin, katkelma liittyy liturgiaan yhteisen rukouksen kannalta. Kleemens toteaa, että ihminen oppii tuntemaan Jumalan juuri Kristuksen kautta, kuten myös aiemmin todettiin luvussa 3.6. Kirjeen luku 36 jatkuu vielä: ”Mutta Pojastansa Valtias on sanonut näin: *Sinä olet minun Poikani, tänä päivänä minä sinut synnytin. Ano minulta, niin minä annan pakanakansat sinun perinnöksesi ja maan ääret sinun omiksesi.*”²⁸⁹

Kleemens selkeästi pitää Kristusta Jumalan Poikana, mikä toki ei vielä yksiselitteisesti tarkoita samaa kuin myöhemmässä kristillisessä traditiossa.

Eräs kristologisesti mielenkiintoinen lause löytyy kirjeen luvusta 42, jossa Kleemens kuvailee eräänlaista apostolisen suksession ajatusta. Siinä hän kertoo, että Jumala lähetti (kr. *ekpempô*) Kristuksen.²⁹⁰ Lyhyt eksegeettinen työskentely osoittaa, että Kleemensin väitteessä ei korostu Kristuksen paikallisen alkuperän,

²⁸⁷1. Klem. 36.1–2: Αὕτη ἡ ὁδός, ἀγαπητοί, ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν. διὰ τούτου ἀτενίζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν, διὰ τούτου ἐνοπτρίζομεθα τὴν ἁμωμον καὶ καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ, διὰ τούτου ἠνεύχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας, διὰ τούτου ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς, διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γευσασθαι, ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ, τοσούτῳ μείζων ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν.

²⁸⁸Samankaltaisia sanankäänteitä esiintyy esimerkiksi niin kutsutussa *Viisauden kirjassa*, joka on eräs Vanhan testamentin apokryfikirjoista: ”[Viisaus] on kaikkivaltiaan Jumalan hengitystä, hänen voimansa ja kunniansa kirkasta säteilyä. Siksi siihen ei pääse sekoittumaan mitään, mikä on epäpuhdasta. Se on ikuisen valon heijastuma, Jumalan toiminnan kirkas kuvastin, hänen hyvytensä kuva.” (Viis. 7:25–26.) Tämän yhtymäkohdan huomaa mm. Grant & Graham 1965, 63, mutta ei ilmeisesti pidä sitä tärkeänä. Kleemensin ensimmäisen kirjeen vertailu varhaisjuutalaiseen viisausteologiaan saattaisi olla varsin hedelmällistä. Tämä kysymyksenasettelu rajautuu kuitenkin tämän työn ulkopuolelle. Varhaisesta juutalaisesta viisausteologiasta lyhyesti esim. Laato 2006, 27–31.

²⁸⁹1. Klem. 36.4: ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης. Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· αἴτῃσαι παρ’ ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς.

²⁹⁰1. Klem. 42.1: Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη.

vaan auktoriteetin alkuperän aspekti.²⁹¹ Kristus on siis Jumalan lähettämä ja apostolit Kristuksen, jolloin myös apostoleilla on Jumalan antama auktoriteetti.²⁹²

Kristillisen teologisen tradition takia täytynee mainita myös eräs Kleemensin kolmiykseyteen viittaava lause: ”Sillä Jumala elää ja Herra Jeesus Kristus ja Pyhä Henki elävät[...]”²⁹³ Robert Grant tekee kommentaarissaan terävän huomion ja toteaa, että kyseessä on Vanhan testamentin tapaan Jumalaan ja hänen elämäänsä liittyvä *valaformeli*.²⁹⁴ Grantin tarjoama tulkinta vaikuttaa vakuuttavalta, sillä Kleemens liittää selvästi lauseet ”minä elän” ja ”hän elää” juuri vannomiseen: ”Itse kaiken valtiaskin on puhunut kääntymyksestä ja vannonut: *Niin totta kuin minä elän, sanoo Herra, ei minulle ole mieleen syntisen kuolema, vaan se, että hän kääntyy tieltänsä[...]*”²⁹⁵ Kleemens liittää Kristuksen ja Pyhän Hengen Jumalan olemukseen niin läheisesti, että jopa Jumalan elämään vetoavaa *valaformelia* voidaan käyttää näiden yhteydessä. Lisäksi Kleemens julistaa: ”Eikö meillä ole yksi Jumala ja yksi Kristus ja yksi armon Henki, joka on meille vuodatettu, samoin yksi kutsumus Kristuksessa?”²⁹⁶ Toisaalta joudutaan toteamaan, että Kleemens ei missään kohta avaa näiden kolmen keskinäistä suhdetta. Ei siis vielä voida puhua trinitaarisuudesta Nikean ja Konstantinopolin

²⁹¹Kreikan passiivin agenttirakenteessa voi käyttää kolmea prepositiota: *hypo*, *apo* tai *para*. Agenssin voi ilmaista myös muilla tavoin, kuten datiivia käyttämällä. Kirjeen kreikankielisen tekstin nopea tutkailu osoittaa, että Kleemens käyttää agenssin ilmaisemiseen prepositiota *hypo* merkittävästi useammin (ainakin 19 kertaa) kuin prepositiota *apo* (neljä kertaa, joista kaksi epävarmoja). Kleemens käyttää toisaalla saman verbin (ekpempoo) passiivin yhteydessä prepositiota *hypo*, jolloin agenttirakenne on päivänselvä. 1. Klem. 12:2a: ἐκπεμφθέντων γὰρ ὑπο Ἰησοῦ τοῦ τοῦ Ναυῆ κατασκόπων εἰς τὴν Ἱερικὴν[...] Vaikka lokaalinen tulkinta olisikin kristologisesti mielenkiintoinen, se ei vaikuta todennäköiseltä, sillä Kleemensin seuraava lause selittää väitettä edelleen: 1. Klem. 42.2: ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφοτέρα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ. Kleemensin argumentaatio siis keskittyy Jumalan säätämään järjestykseen, joka legitimoii lähetettyjen auktoriteetin. ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη siis tuskin on korkealla kristologialla ladattu väite.

²⁹²Johanneksen evankeliumista löytyy mielenkiintoinen paralleeli: ”Jeesus sanoi uudelleen: Rauha teille! Niin kuin Isä on lähettänyt minut, niin minä lähetän teidät.” (Joh. 20:21) Toisaalta en ole löytänyt viitteitä johanneslaisen tradition yhteydestä Kleemensin ensimmäiseen kirjeeseen itse kirjeen tai sitä käsittelevän kirjallisuuden piiristä. Kyse saattaa olla yhteisestä suullisesta traditiosta.

²⁹³1. Klem. 58.2: ζῆ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῆ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα το ἅγιον [...]

²⁹⁴Grant & Graham 1965, 91: ”Clement then promises that if the Corinthian rebels take his advice they will have no regrets; he confirms the promise by a solemn oath which in form resembles that taken by God in 8:2 (Ezek. 33:11) and in content is threefold, and therefore proleptically Trinitarian.” Samoin Fischer 1981, 99: ”An die Stelle der atl [sic] Schwurformel ”Es lebt der Herr” (1 Kg 14, 39; Rut 3, 13 u.ö.) ist hier eine trinitarische getreten.”

²⁹⁵1. Klem. 8.2: καὶ αὐτὸς δὲ ὁ δεσπότης τῶν πάντων περὶ μετανοίας ἐλάλησεν μετὰ ὄρκου· Ζῶ γὰρ ἐγώ, λέγει κύριος, οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἀμαρτωλοῦ ὡς τὴν μετάνοιαν, προστιθεὶς καὶ γνώμην ἀγαθὴν·

²⁹⁶1. Klem. 46.6: ἢ οὐχὶ ἓνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἓνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐχυθὲν ἐφ’ ἡμᾶς, καὶ μία κλήσις ἐν Χριστῷ;

konsiilien jälkeisessä merkityksessä, vaan ainoastaan jonkinlaisesta prototrinitaarisuudesta tai ehkä trinitaarisen uskon siemenistä.

Kaiken kaikkiaan voidaan todeta, että Kleemensin teologia eroaa merkittävästi stoalaisesta käsityksestä. Kun stoalaisten Jumala on itsenäisessä olotilassaan vain *ekpyrosiksen* aikana, Kleemensin Jumala on itsenäinen ja erillinen koko ajan. Kleemensin Jumala on siis transsendenttinen eikä immanentti kuten stoalaisilla. Vaikka Kleemens pitää maailmaa Jumalan käskyjen ohjaamana, hän ei kuitenkaan samaista näitä käskyjä ikuisen jumalalliseen järkeen, kuten stoalaiset. Siispä hänen käsityksensä mukaan Jumalaa ei todella voi oppia tuntemaan, ellei tunne hänen Poikaansa, Jeesusta Kristusta. Stoalaiset taas ajattelivat voivansa päästä osallisiksi jumalallisesta järjestä puhdistamalla omaa inhimillistä järkeään kaikesta epäjohdonmukaisuudesta, eikä tähän tarvita mitään tiettyä jumalallisen järjen kanavaa. Kleemensin kirje antaa viitteitä jonkinlaisesta prototrinitaarisuudesta, jota ei kirjeen harvojen Jumalan kolmiykseyteen viittaavien lauseiden perusteella vielä voida kutsua trinitaariseksi ainakaan sanan nikaialaisessa merkityksessä. Stoalaiset toki myöntäisivät, että Jumala voi ilmentyä monissa eri muodoissa, vaikka onkin lähtökohtaisesti jakamaton ja täysin yksi.

5 Loppukatsaus

Tämän tutkielman tehtävä oli kartoittaa ja analysoida Kleemens Roomalaisen ensimmäisen kirjeen ja samassa historiallisessa kontekstissa vallalla olleen stoalaisen ajattelun välisiä yhteneväisyyksiä ja eroavaisuuksia. Kysymystä käsiteltiin ensin stoalaisen etiikan ja sitten stoalaisen fysiikan näkökulmasta.

Jo hyveteorioiden vertailussa huomattiin, että Kleemens ei juurikaan seuraa stoalaista järjestelmää. Joitakin yhtymäkohtia kuitenkin on: Yhteistä oli käsitys siitä, että oikeanlainen toiminta seuraa ihmisen oikeasta sisäisestä tilasta, ja tämän sisäisen tilan saavuttaminen edellyttää jonkin tiedollis-asenteellisen elementin. Käsitykset erosivat siten, että stoalaisille tämä oikea sisäinen tila on yhtä kuin *hyve* tai *viisaus*, joka ymmärretään lujaksi ja johdonmukaiseksi kyvyksi tehdä oikeita arvopäätelmiä. Kleemensille tämä tila taas on *vanhurskaus*, jonka hän käsittää enemmänkin kyvyksi ja haluksi noudattaa Jumalan käskyjä. Vanhurskaus edellyttää Kleemensin ajattelussa uskoa Jumalaan, jolla uskolla on sekä tiedollinen että asenteellinen luonne luottamuksena Jumalaan.

Myös arvoteorian kannalta Kleemensin kirje eroaa stoalaisesta filosofiasta. Kun stoalaiset painottavat hyveen itsensä arvoa ja pitävät kaikkea ihmisen ulkopuolella olevaa arvottomana (joskin joko vältettävänä tai tavoiteltavana), Kleemens ilmeisesti pitää ihmisen ulkopuolisia kärsimyksiä aidosti pahoina erityisesti, jos ne tapahtuvat muille kuin ”itselle”. On tosin huomautettava, että Kleemensin ajattelussa maallisten asioiden arvo on alistettu taivaallisen, eskatologisen arvon alapuolelle, jolloin eskatologisen hyvän kenties ääretön arvo saa ajallisen hyvän näyttämään käytännön kannalta arvottomalta. Tässä mielessä Kleemensin arvoteoria muistuttaa etäisesti stoalaista ajattelua, vaikka stoalaisen hyve-etiikan palkinto ei ole kaukaisessa tulevaisuudessa, vaan nykyisessä hyveellisessä elämässä.

Kleemensin käsitys tunteista ei ilmeisesti ole lainkaan yhtä negatiivinen kuin stoalaisessa filosofiassa. On varsin selvää, että hän ei ainakaan tässä kirjeessä ole juuri lainkaan kiinnostunut tunneteorian kuvaamisesta, toisin kuin stoalaiset, joille tunneterapia järjen vääristymien korjaamisena oli keskeistä. Kaiken kaikkiaan voidaan todeta, että myös Kleemensin ajattelussa oikeanlainen suhde jumalalliseen saa aikaan muutoksia ihmisen tunne-elämässä. Tämä ei kuitenkaan Kleemensin kohdalla tarkoittane tunteiden katoamista, vaan ehkä pikemminkin tunteiden jalostumista ja suuntautumista oikeisiin asioihin.

Tutkittaessa näiden kahden järjestelmän *telosta* huomattiin, että Kleemensin käsitys eettisestä ideaalista eroaa stoalaisesta käsityksestä merkittävästi. Kun stoalaisten ajattelussa äärimmäinen eettinen ideaali, viisas oli käytännössä ihmisen kehityksen luonnollinen (vaikkakin äärettömän harvinainen) tulos, Kleemensin äärimmäinen ideaali on Kristus, joka on jo syntyjään erityisessä asemassa. Kleemens ei myöskään esitä eettistä kehitystä tähän ideaaliin pyrkimisenä matkimisen kautta, vaan hän pitää olennaisempana Jumalan konkreettisten käskyjen noudattamista, missä hän eroaa hieman stoalaisista. Kuten stoalaiset ja monet muutkin antiikin kirjoittajat, myös Kleemens käyttää argumentaatioissaan esimerkkeinä eettisesti erinomaisia ihmisiä. Näiden esimerkkien sisältö kuitenkin eroaa huomattavasti: Kun Kleemens luettelee esimerkkejä uhrautuvasta kuuliaisuudesta ja rakkaudesta, esimerkiksi Epiktetos luettelee esimerkkejä ihmisistä, jotka ovat erottautuneet maailman menosta periaatteellisella tasolla, vaikka saattoivatkin toimia maailmassa aktiivisina.

Mitä tulee etiikan käytännöllisiin sovelluksiin, huomattiin, että Kleemens katsoo kristittyjen olevan lähtökohtaisesti samanarvoisia keskenään. Stoalaiset

ajattelivat samalla tavalla, mutta käsittivät tämän koskevan koko maailmaa – Kleemensin kirjeen eettinen konteksti koskee vain seurakunnan sisäisiä asioita. Näiden eri kontekstien sisäpuolella on kuitenkin yhtäläisyyksiä: Sekä stoalaisille että Kleemensille on yhteistä se käsitys, että tämän sosiaalisen kontekstin sisällä tulee vallita järjestys ja hierarkia lähtökohtaisesta tasa-arvoisuudesta huolimatta. Tämä näkyy muun muassa siinä, että naisen tulee yleensä säilyttää perinteinen asemansa kodin hoitajana. Molemmat järjestelmät sallivat perinteisistä rooleista irtaantumisen poikkeustilanteissa, mutta ainoastaan Kleemens tarjoaa tästä konkreettisia esimerkkejä.

Tutkielmassa löydettiin yhtäläisyyksiä myös Kleemensin ja stoalaisten terapeuttisista ohjelmista. Kummassakin järjestelmässä oli kyse oikeanlaisen tiedon harjoittamisesta. Kleemensin kirjeessä tämä keskittyi yhteiseen liturgiseen jumalanpalvelukseen, jonka keskeisenä sisältönä olivat Kristuksen sanat ja hänen kärsimyksensä. Stoalainen terapia sen sijaan keskittyi stoalaisten filosofisten maksiimien mietiskelyyn ja eettisesti haastaviin tilanteisiin valmistavaan mielikuvaharjoitteluun pääosin itsenäisesti – filosofinen koulutus tarjosi vain hyviä neuvoja ja lähtökohtia. Odotukset terapian tavoitteiden saavuttamisesta olivat myös erilaiset: Kleemens katsoi, että kristitty todella saavuttaa vanhurskauden, joka on hänen ajattelussaan ihmisen eskatologisen aseman ratkaiseva hyve. Stoalaiset sen sijaan katsoivat, että filosofian oppilas voi edetä mielivaltaisen lähelle hyvettä, mutta tuskin sitä koskaan saavuttaa, eikä siis välttämättä koskaan saavuta todellista onnellisuutta.

Kosmologian kannalta Kleemens tuskin on riippuvainen stoalaisesta ajattelusta, vaikka hänen ajattelussa on joitakin samantapaisia piirteitä: Kleemens pitää maailmaa järjellisenä kokonaisuutena, joka seuraa Jumalallisia säädöksiä. Lisäksi maailman kaikki oliot (paitsi ilmeisesti ihmiset) toimivat näiden säädösten pohjalta ”rauhan ja yksimielisyyden merkeissä”. Toisaalta Kleemens ei kuitenkaan ole kiinnostunut esimerkiksi alkuaineista, eikä hän stoalaisista poiketen sano mitään maailmaa ympäröivästä äärettömästä tyhjyydestä – enemmänkin hän vaikuttaisi pitävän merta äärettömänä. Kleemensin kosmologinen ajattelu lienee siis lähellä stoalaisten ”biologista” kosmologiaa, mutta ei heidän fyysistä kosmologiaansa.

Stoalaisen kosmologisen antropologian sijaan Kleemensin kohdalla tulee puhua teologisesta antropologiasta. Stoalainen käsitys ihmisestä maailmankaikkeuden korkeimpana järjen ilmentymänä on jollakin tapaa

analoginen Kleemensin ihmiskäsityksen kanssa, mutta eroja myös on: Jumala on toki luonut ihmisen omaksi kuvakseen ja antanut hänelle vallan hallita koko luomakuntaa, mutta samalla ihminen on Jumalan edessä heikko ja saastainen, mikä liittyy ihmisen heikkoon raaka-aineeseen, maahan, jota Kleemens kuvaa kuolemaan viittaavalla kielellä. Muualta juutalais-kristillisestä ajattelusta tuttua käsitystä ensimmäisten ihmisten lankeemuksesta ei kirjeessä esiinny. Tästä seuraa, että myöskään Kleemensin käsitystä ihmisen lankeemuksesta ei voida luotettavasti tutkia.

Stoalaisille keskeistä oppia maailmankaikkeuden optimaalisesta determinismistä ei löydy sellaisenaan Kleemensin kirjeestä. Kleemens toki ajattelee, että Jumalan luomisessa asettamat käskyt ohjaavat kaikkia maailman ilmiöitä taivaankappaleista ”allamme tapahtuviin selittämättömiin asioihin”, minkä myös stoalaiset olisivat hyväksyneet. Kumpikin järjestelmä katsoo, että maailma ei ole ikuinen, vaan päättyy joskus. Kysymys ihmisen mahdollisesta valinnanvapaudesta ei ole aivan selkeä Kleemensin kirjeessä. Ihminen on toki vastuussa Jumalalle, mutta ei ilmeisesti voi omin voimin suostua uskomaan Kristus-keerygmaa, sillä tämäkin on lopulta Jumalan käsissä. Tämä ei kuitenkaan vielä edellytä determinismia, minkä takia Kleemensin ajattelu tässä suhteessa ei ole leimallisesti stoalaista. Kumpikin järjestelmä tosin hyväksyy ajatuksen siitä, että tulevia tapahtumia voi tietää. Lähtökohdat ovat kuitenkin erilaisia: Stoalaiset nojasivat eksplisiittisesti determinismiin, kun taas Kleemens vaikuttaa liittävän tämän käsityksen Jumalan kaikkietävyyyteen ja kaikkivaltiuuteen.

Kleemens käyttää eskatologiasta puhuessaan useita syklisiä ilmaisuja (ja jopa stoalaisten suosimaa feeniks-myyttiä), mutta käsittää ne toistuviksi merkeiksi tulevasta, ainutkertaisesta ylösnousemuksesta. Tämän takia on selvää, että hän hylkää stoalaisen käsityksen ikuisesti toistuvasta täydellisestä maailmanhistoriasta. Kun stoalaiset käsittivät maailmanhistorian loppuvan suureen maailmanpalloon, jossa jumalallinen järkeys sulkee kaiken muun sisäänsä, Kleemens käsittää tämän maailmanajan loppuvan Kristuksen paluuseen, jolloin myös hurskaat heräävät henkiin ja elävät ikuisesti. Jumalattomien tarkka kohtalo sen sijaan jää kirjeessä vaille huomiota.

Stoalaisen filosofisen opetussuunnitelman loppuhuipennus, teologia, edellytti tutustumista myös Kleemensin teologiaan. Kun stoalaiset Jumalasta puhuessaan yleensä tarkoittivat maailmanpalon aikaista puhdasta järkeysainetta, Kleemens selvästi piti Jumalaa transsendenttisena ja maailmasta riippumattomana,

joskin siinä aktiivisesti toimivana. Kuten odottaa saattaa, Kleemensin kirje sisältää useita mainintoja Jeesuksen ja Pyhän Hengen jumalallisesta asemasta, mutta ei määrittelyissään mene vielä niin pitkälle, että voitaisiin puhua trinitaarista uskosta sen nikaialaisessa merkityksessä, vaan kenties jonkinlaisesta prototrinitaarista uskosta. Kuten stoalaiset, myös Kleemens katsoi Jumalan olevan lähtökohtaisesti yksi. Stoalainen teologia tosin näyttäytyy sekoituksena monoteismeja, polyteismeja ja panteismeja. Polyteismi oli stoalaisessa ajattelussa mahdollista siinä mielessä, että se kuvasi jumaluuden eri piirteitä. Kleemens taas katsoo, että Jumalan voi oppia tuntemaan ainoastaan Jeesuksen kautta.

Vaikka monia yhtymäkohtia onkin, ne ovat varsin hajanaisia, mikä johtuu ajattelua ohjaavien periaatteiden erilaisuudesta: Kun stoalaisen järjestelmän tavoite on onnellisuuden saavuttaminen loogisen, eettisen ja kosmologisen terapian kautta, Kleemensin järjestelmän tavoite on osallisuus eskatologisesta pelastuksesta, jonka piiriin päästään suostumalla kääntymykseen ja kristilliseen uskoon. Lisäksi eettisesti transformatiivinen tieto on sisällöltään erilaista: Kleemensin ajattelussa pelastava tieto liittyy ennen kaikkea Kristuksen toimintaan ja opetukseen, kun taas stoalaisen teorian tiedollinen ydin kiteytyy kosmiseen optimismiin – maailma on loppujen lopuksi täydellisen järjellinen. Samoin tiedon lähde on eri: Kleemens etsii pelastavaa tietoa pyhistä kirjoituksista, kristillisestä traditiosta ja ajoittain myös luomakunnasta, kun taas stoalaiset lähtivät liikkeelle ihmisen luontaisista järjellisistä kyvyistä ja käsityksistä.

Tämän tutkielman ulkopuolelle täytyi rajata monia kiinnostavia aiheita kuten se, kuinka nämä eri älylliset traditiot ovat historiallisesti kehittyneet, ja millä tavalla ne ovat olleet toistensa kanssa vuorovaikutuksessa. Erityisesti roomalaiskauden lähdeaineistoon, kuten Epiktetoksen ja Musoniuksen kirjoituksiin, tutustuminen olisi voinut avata uusia tulkinnallisia horisontteja. Tältä osin laadukasta tutkimusta on tosin tehty erityisesti etiikan saralla. Jatkotutkimuksessa Kleemensin kosmologian tutkiminen Ciceron tai Maniliuksen kosmologisten kirjoitusten yhteydessä voisi olla varsin hedelmällistä.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähde

Die Apostolischen Väter

- Schriften des Urchristentums. T. 1, Die Apostolischen Väter / eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Joseph A. Fischer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981

Käännökset ja apuneuvot

Aejmelaeus, Lars

2008 Uuden testamentin kreikan kielioppi. Helsinki: Kirjapaja.

Apostoliset isät

- Apostoliset Isät. Suom. Heikki Koskeniemi. STKS 163. Jyväskylä: STKS 1989.

Clément de Rome

- Épître aux Corinthiens. Introduction, texte, traduction, notes et index par Annie Jaubert. Sources chrétiennes 167. Paris: Les Éditions du Cerf.

Liddell, Henry George ja Scott, Robert (ed.)

1975 An Intermediate Greek-English Lexicon. 7th edition. Oxford: Clarendon Press.

Liljeqvist, Matti

2007 Uuden testamentin sanakirja kreikka-suomi. Helsinki: Finn Lectura.

Pyhä Raamattu

1992 Suomalainen kirkkoraamattu, vuoden 1992 käännös. Mikkeli: Suomen Pipliaseura.

The Apostolic Fathers

- The Apostolic Fathers. Revised Greek Texts with Introductions and English Translations. Ed. by J. B. Lightfoot & J. R. Harmer. Grand Rapids, MI: Baker Book House 1988.

Trench, Richard C.

1975 Synonyms of the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company

Wallace, Daniel B.

1996 Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament With Scripture, Subject, and Greek Word Indexes. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Vanhan testamentin apokryfikirjat

- Vanhan testamentin apokryfikirjat. Helsinki: Kirjapaja 2010.

Kirjallisuus

Ahonen, Marke

- 2004 Koiria ja ihmisiä – stoalaisen etiikan kyyniset juuret. – Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia. Toim. Teija Kaarakainen et al. Helsinki: Gaudeamus. 25–41.

Algra, Keimpe

- 2003 Stoic Theology. – The Cambridge Companion to the Stoics. Ed. by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press. 153–178.

Bakke, Odd Magne

- 2001 "Concord and Peace". A Rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with an Emphasis on the Language of Unity and Sedition. WUNT 2.143. Tübingen: Mohr Siebeck.

Bertram, Georg

- 1990 παιδεύω, κτλ. – Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, band V, Ε – Πα. Begr. von Gerhard Kittel. Hersg. von Gerhard Friedrich. Stuttgart: W. Kohlhammer. 596–624.

Bowe, Barbara Ellen

- 1988 A Church in Crisis. Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome. Harvard Dissertations in Religion Number 23. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Brennan, Tad

- 2003 Stoic Moral Psychology. – The Cambridge Companion to the Stoics. Ed. by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press. 257–294.
2005 The Stoic life. Emotions, duties, and fate. Oxford: Clarendon Press.

Engberg-Pedersen, Troels

- 2010a Setting the Scene: Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy. – Stoicism in Early Christianity. Ed. by Tuomas Rasimus et al. Grand Rapids, MI: Baker Academic. 1–14.
2010b Cosmology and self in the Apostle Paul: the material spirit. Oxford: Oxford University Press.

Esler, Philip F.

- 2004 Paul and Stoicism. Romans 12 as a Test Case – New Testament Studies, vol. 50. 106–124.

Fischer, Joseph A.

- 1986 Schriften des Urchristentums. T. 1, Die apostolischen Väter. Eingeleitet, herausgegeben, überlagen und erläutert von Joseph A. Fischer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Fitzmyer, Joseph A.

- 2008 First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Yale Bible vol. 32. New Haven & London: Yale University Press.

Frede, Dorothea

- 2003 Stoic Determinism – The Cambridge Companion to the Stoics. Ed. by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press. 179–205.

Frede, Michael

- 1999 On the stoic conception of the good – Topics in Stoic Philosophy. Ed. by Katerina Ierodiakonou. Oxford: Clarendon Press. 71–94.

Fuellenbach, John

- 1980 Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome. An Evaluation of Recent Theological Discussion of First Clement. The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity No. 20. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Gill, Christopher

- 2003 The School in the Roman Imperial Period. – The Cambridge Companion to the Stoics. Ed. by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press. 33–58.

Grahn, Malin

- 2013 Gender and Sexuality in Ancient Stoic Philosophy. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta 41. Helsinki: University of Helsinki. Diss. Helsinki.

Grant, Robert M. and Graham, Holt H.

- 1965 The Apostolic Fathers: a new translation and commentary. 2, First and Second Clement. New York: T. Nelson.

Hadot, Pierre

- 2010 Mitä on antiikin filosofia? Suom. Tapani Kilpeläinen. Tampere: Niin & näin.

Hagner, Donald Alfred

- 1973 The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome. Supplements to Novum Testamentum vol. XXXIV. Leiden: E. J. Brill.

Hahn, David E.

- 1977 The Origins of Stoic Cosmology. Columbus, OH: The Ohio State University Press.

Huttunen, Niko

- 2003 Epiktetos, laki ja Paavali. Diss. Helsinki: N. Huttunen.
2011 Uusi testamentti ja antiikin filosofia. Tutkimusnäkökulmia. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 101. Helsinki.

Inwood, Brad

- 2003 The Cambridge Companion to the Stoics. Cambridge: Cambridge University Press. (ed.)

Jaeger, Werner

- 1961 Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Jeffers, James S.

1991 Conflict at Rome. Social order and hierarchy in early Christianity. Minneapolis: Fortress Press.

Kaarakainen, Teija ja Kaukua, Jari (toim.)

2004 Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia. Helsinki: Gaudeamus.

Knuuttila, Simo

2004a Ensimmäinen liike. – Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia. Toim. Teija Kaarakainen et al. Helsinki: Gaudeamus. 57–67.

2004b Emotions in Ancient and Medieval Philosophy. Oxford: Clarendon Press.

Korri, Markus

2014 Keskustelu Jumalan kaitselmuksesta modernissa teistisessä uskonnonfilosofiassa. Uskonnonfilosofian pro gradu -tutkielma. HYTTK. Saatavilla <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2014061026389>. Viitattu 17.2.2015.

Koskenniemi, Heikki

1989 Apostoliset isät. Suom. Heikki Koskenniemi. STKS 163. Jyväskylä: STKS 1989.

Laato, Antti

2006 Emmauksen tiellä. Miten ensimmäiset kristityt selittivät Vanhaa testamenttia? Studier i exegetik och judaistik utgivna av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi Nr 2. Åbo.

Lampe, Peter

2003 From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries. Translated by Michael Steinhauser. Edited by Marshall D. Johnson. London: Continuum.

Lightfoot, Joseph B. & Harmer, John R. (ed.)

1988 The Apostolic Fathers. Revised Greek Texts with Introductions and English Translations. Grand Rapids, MI: Baker Book House.

Rasimus, Tuomas et al. (ed.)

2010 Stoicism in Early Christianity. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Remes, Pauliina

2004 Riippumattomuus ja kuinka se saavutetaan. – Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia. Toim. Teija Kaarakainen et al. Helsinki: Gaudeamus. 68–88.

Rist, John M.

1977 Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Räsänen, Heikki

2010 The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians. Minneapolis: Fortress Press.

Salles, Ricardo

2009a God and Cosmos in Stoicism. Oxford: Oxford University Press. (ed.)

2009b Chrysippus on Conflagration and the Indestructibility of the Cosmos. – God and Cosmos in Stoicism. Ed. by Ricardo Salles. Oxford: Oxford University Press.

Sanders, Louis

1943 L'Hellénisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme. *Studia Hellenistica* 2. Louvain.

Schofield, Malcolm

2003 Stoic Ethics. – The Cambridge Companion to the Stoics. Ed. by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press. 233–256.

Sedley, David

2003 The School, from Zeno to Arius Didymus. – The Cambridge Companion to the Stoics. Ed. by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press. 7–32.

Sihvola, Juha

2004a Stoalainen koulu ja sen kehitys. – Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia. Toim. Teija Kaarakainen et al. Helsinki: Gaudeamus. 11–24.

2004b Stoalainen yhteiskuntafilosofia ja maailmankansalaisuus. – Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia. Toim. Teija Kaarakainen et al. Helsinki: Gaudeamus. 89–114.

Sorabji, Richard

2000 Emotion and peace of mind. From stoic agitation to Christian temptation. Oxford: Oxford University Press.

Spanneut, Michel

1957 Le Stoïcisme des pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. *Patristica Sorbonensia* 1. Paris: Seuil.

Thorsteinsson, Runar M.

2010a Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of ancient Morality. Oxford: Oxford University Press.

2010b Stoicism as a Key to Pauline Ethics in Romans. – Stoicism in Early Christianity. Ed. by Tuomas Rasimus et al. Grand Rapids, MI: Baker Academic. 15–38.

Unnik, Willem Cornelis van.

1983 Is 1 Clement 20 purely Stoic? – *Sparsa collecta: the collected essays of W. C. van Unnik*. P. 3, *Patristica, gnostica, liturgica*. Supplements to *Novum Testamentum* vol. XXXI. Leiden: E. J. Brill. 52–58.

Welborn, Laurence L.

1984 On the Date of First Clement. – *Biblical Research* 29. 35–54.

Westerholm, Stephen

2004 Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and his Critics. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company.

White, L. Michael

2004 From Jesus to Christianity. San Francisco: Harper San Francisco.

White, Michael J.

2003 Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology). – The Cambridge Companion to the Stoics. Ed. by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press. 124–152.